

Université de Montréal

Les Matsuri
L'identité japonaise en festival

par Michael Châteauneuf

Département d'anthropologie, Université de Montréal
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présentée
en vue de l'obtention du grade de Ms. c
en anthropologie

Août 2019

© Michael Châteauneuf, 2019

Résumé

Le shinto connaît des changements depuis les trente dernières années au Japon. Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale et l'application de la nouvelle Constitution, le shinto est limité à l'espace privé et religieux. L'attentat d'Aum Shinrikyō changera la perception que la société japonaise a de la religion, ce qui forcera la prêtrise shinto à s'adapter. Plus présents dans l'espace public, les dirigeants shinto veulent présenter leurs croyances en tant qu'éléments traditionnels et culturels japonais. La conception de la religion au Japon est différente de celle de l'Occident. Le mot religion, *shūkyō* (宗教), a une histoire qui affecte la façon dont les Japonais conçoivent les religions ainsi que le shinto. Dans ce contexte, il est important d'observer la connexion entre le shinto et l'identité. L'objectif principal de cette recherche est d'analyser les liens entre le shinto et l'identité à deux niveaux, local et national, et ce, spécialement chez les jeunes. Cet essai mettra l'accent sur un type d'activité shinto : les *matsuri*. D'un point de vue anthropologique, l'intérêt de ces événements est dans leur popularité, leur dynamique intergénérationnelle et leur place qu'ils peuvent avoir dans l'espace public.

La collecte de données s'est déroulée dans le cadre d'une ethnographie de trois mois dans la région de Sapporo et plusieurs festivals ont été observés durant cette période. Les observations portaient sur l'espace social, les comportements, les relations de genre et intergénérationnelles, les vêtements, les activités et les rituels. Ces éléments nous aident à comprendre la place des *matsuri* dans la culture japonaise contemporaine, et ultimement, nous informent sur la conception du shinto. Ces festivals traditionnels nous donnent aussi de l'information à propos de l'identité japonaise. Autant des éléments de l'identité locale que nationale peuvent être observés et analysés à travers ces événements. Ce mémoire fait ressortir les éléments pertinents et les met en relation avec le contexte religieux contemporain.

Mots-clés : Religion, sécularisme, shinto, *matsuri*, identité, nationalisme

Abstract

The role of Shinto has changed through the last thirty years in Japan. Since the end of World War II and the adoption of the new Constitution, Shinto has been limited to private and religious space. The Aum crisis changed the perception of religion in Japanese society, and Shinto priesthood had to adapt. More present in public space, Shinto leaders want to present Shinto beliefs as central to Japanese traditions and culture. The conception of religion in Japan is different than the one in Western countries. The word religion, *shūkyō* (宗教), has an interesting history affecting the way Japanese perceive all religions and Shinto in particular. In this context, it is important to analyse the connection between Shinto practices and identity. The main objective of this research is to analyze the links between Shinto and identity at two levels, local and national, with a focus on youth. To do so, this paper will focus on one type of Shinto activities: *matsuri*. From an anthropological point of view, the interest about these developments comes from their popularity, their intergenerational dynamics, and the place they occupy in the public domain.

The data were gathered during ethnographic research that spanned for three months in the Sapporo area. Multiple festivals were observed during this period. The focus of the observation was on social space, behavior, gender and intergenerational relations, clothing, activities, and rituals. Those elements help us understand the place of *matsuri* in contemporary Japanese culture, and ultimately, give information about the conception of Shinto. Shrine festivals also provide information about Japanese identity. Both local and national identity elements can be observed and analysed through these events. This paper points out those elements and puts them in relation to the actual religious context.

Keywords : Religion, secularism, Shinto, *matsuri*, identity, Japan, nationalism

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des tableaux.....	v
Liste des figures	vi
Liste des sigles	vii
Liste des abréviations.....	viii
Glossaire	ix
Remerciements.....	xii
Introduction.....	1
Chapitre 1 : Le shinto au Japon.....	10
Restauration Meiji et importation du concept de religion	11
Mise en place du shinto d'État.....	14
Défaite, occupation américaine et nouvelle place pour le shinto.....	17
Changement de la place du shinto dans l'espace public depuis 1989.....	19
Aum Shinrikyo.....	19
Les sanctuaires de Yasukuni et d'Ise et le nationalisme.....	22
Le shinto dans la vie quotidienne du Japon contemporain	24
Croyances et pratiques	24
Matsuri	26
L'identité japonaise contemporaine.....	28
Chapitre 2 : Méthodologie	32
Le terrain ethnographique	33
Une ethnographie à Sapporo.....	36
<i>Matsuri</i> de sanctuaire et festival civil	38
Observation participante	39
Analyse des données	41
Chapitre 3 : Résultats	43
Festivals traditionnels	45

Festival du sanctuaire de Toyohira	45
Festival du sanctuaire de Soma	48
Festival du sanctuaire de Kotoni	53
Festivals civils	57
Festival de Susukino	57
Festival d'été de Sapporo	58
Chapitre 4 : <i>Matsuri</i> et identité	62
Shinto communautaire	66
Shinto national	70
Le nationalisme japonais	74
Nationalisme culturel résurgent	75
Nationalisme revivaliste prudent	78
Chapitre 5 : Sécularisation, espace public et shinto	81
Shinto : religieux ou séculier?	86
Institution shinto	92
Conclusion	97
Bibliographie	103
Annexe 1 : Tableau des groupes religieux, d'enseignants et de croyants en 2017 au Japon	i

Liste des tableaux

Tableau I.	L'affiliation religieuse, la dédication et les croyances au Japon en 2010.....	90
Tableau II.	Appartenance à une dénomination religieuse en pourcentage (entre 2010 et 2014)	

Liste des figures

Figure 1.	Plan du sanctuaire de Toyohira	45
Figure 2.	Plan du sanctuaire de Soma	49
Figure 3.	Plan du sanctuaire de Kotoni	54
Figure 4.	Photo du quartier de Susukino	58

Liste des sigles

J.O. : Jeux olympiques

SOV : Sujet-Object-Verbe

Liste des abréviations

G7 : Groupe des sept

MEXT : Le ministère de l'Éducation, de la Culture, des Sports, des Sciences et de la Technologie

UNESCO : L'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture

Glossaire

Amaterasu-ōmikami : Déesse du soleil dans la mythologie shinto

Bakufu : Shogunat; gouvernement militaire

Chokkai : Rang le plus bas pour un prêtre shinto

Gaikokujin : Personne venant de l'extérieur du Japon

Gohei : Papier, généralement blanc, servant à repousser les mauvais esprits

Hinomaru : Drapeau national du Japon

Kami : Divinité shinto, surtout des éléments de la nature, mais peut être aussi des humains qui sont devenu *kami*

Kamikaze : 1. Vent divin qui a repoussé l'invasion mongole. 2. Pilote de la Deuxième Guerre mondiale se sacrifiant pour la nation.

Karaoke : Vient de *karappo* et *oke* voulant dire « orchestre vide », une activité où les individus chantent avec un accompagnement électronique

Karate : Art martial japonais

Kendo : Se traduit littéralement par « la voie du sabre », c'est un art martial et un sport de compétition japonais

Kokugaku : Apprentissage national

Kokusaika : Internationalisation

Kokutai : Essence nationale

Konbini : *Convenience store*; l'équivalent des dépanneurs au Québec

Jingikan : Département des Divinités

Jokai : Rang le plus haut pour un prêtre shinto

Ojigi : Courbette de salutation au Japon

Sakura : Cerisier japonais

Sararīman : Employé salarié des grandes entreprises ou du gouvernement

Sezuko : Séculier

Shimase : Instrument traditionnel japonais à corde pincée

Shimenawa : Corde tressée faite de pailles de riz

Shinto : Croyances japonaises divinisant les forces de la nature

Shūkyō : Religion

Sumo : Sport national du Japon

Takoyaki : Se traduit littéralement « pieuvre grillée », pieuvre cuit dans une boule de pâte.

Temizuya (ou *chōzuya*) : Pavillon d'ablution où l'on fait un rituel de purification (des mains et de la bouche) avant de se présenter devant le *kami*.

Torii : Portail traditionnel shinto indiquant l'entrée du sanctuaire.

Yatai : Kiosque offrant des consommations de toute sorte

Yukata : Habit traditionnel japonais

Wadaiko : Tambour japonais

Pour le plaisir du savoir

Remerciements

J'aimerais tout d'abord remercier mon directeur de recherche Bernard Bernier pour tous les conseils et le support offerts au courant de ce projet. Je souhaite aussi remercier tous mes collègues du département d'anthropologie de l'Université de Montréal, autant les professeurs que les étudiants, avec qui je partage la même passion.

Cette recherche n'aurait pas pu être faite sans les personnes avec qui j'ai partagé des moments tout au long du temps que j'ai passé au Japon. Mention spéciale à Katsuyuki-san pour son hospitalité et à sa famille, avec qui j'ai eu la chance de passer quelques bons moments.

Finalement, mes derniers remerciements se doivent d'aller à ma famille, spécialement ma mère, qui a été d'un support inestimable. Je remercie aussi Aleksandra et Camille pour le support dans la démarche académique.

Introduction

Le Japon est un pays encore bien difficile à comprendre pour les occidentaux. Pourtant, sa puissance économique et l'exportation de sa culture en font l'un des pays les plus influents du monde, faisant partie d'ailleurs du Groupe des sept (G7). En ce début du 21^e siècle, ce pays d'Extrême-Orient se démarque de ses voisins par son isolement partiel, géographique et historique. Politiquement, le Japon tente d'être un meneur dans la région, alors que son concurrent principal est devenu la Chine. D'ailleurs, le contexte géopolitique de l'Asie du Nord-Est est particulier, dans la mesure où l'on retrouve plusieurs puissances, autant économiques que militaires, avec les États-Unis (Alaska), la Russie, la Chine, la Corée du Nord et le Japon. Déjà durant la guerre froide, opposant principalement les États-Unis et leur système capitaliste à l'Union Soviétique et leur système communiste, cette zone est devenue cruciale, particulièrement avec la guerre de Corée qui éclate en 1950. Ce contexte aidera le Japon avec sa croissance économique après la guerre et ainsi à redevenir un acteur important dans la région, mais cette fois-ci de façon économique, et plus récemment, culturelle.

Pour les personnes de ma génération, nées dans les années 1990, la culture japonaise infiltrait déjà la culture populaire nord-américaine. De nos jours, il n'est pas difficile de trouver des éléments de la culture japonaise dans les pays occidentaux¹, dont le Canada et les États-Unis. Les restaurants de sushi ont surgi à grande vitesse un peu partout (Bestor 2000), alors que les produits en lien avec la culture populaire, tels que les *manga* et les *anime*, sont maintenant très populaires auprès des jeunes consommateurs. La culture japonaise fascine donc le reste du monde et le gouvernement japonais met beaucoup d'effort à l'exporter, faisant parti du *soft power*². L'image qui en ressort en Occident est cependant très stéréotypée et floue. Le premier stéréotype, très ancré même chez la population japonaise, est l'idée de l'homogénéité culturelle. C'est plutôt contradictoire comme image, dans la mesure où le Japon fait la promotion d'une

¹ Nous faisons ici référence au concept de l'Occident, aussi appelé les pays de l'Atlantique nord, incluant l'Europe de l'ouest ainsi que les États-Unis et le Canada. Il faut toutefois mentionner que c'est une construction historique basée sur des éléments culturels idéalisés, comme la démocratie (Graeber 2005).

² Concept utilisé en relation internationale et développé par Joseph Nye, le *soft power* permet de gagner de l'influence sur la scène internationale sans utiliser la force ou la menace.

culture populaire très diversifiée, avec la culture *kawaii* et *otaku*, mise de l'avant avec les politiques du projet « Cool Japan »³ (Lamarre 2013). La culture populaire n'est pas le seul aspect qu'on tente d'exporter, il y a aussi des éléments de la culture traditionnelle.

Les traditions japonaises sont nombreuses et se sont créées au cours d'une longue période forgée par l'historique d'une dynastie millénaire. Ces traditions, sous formes de signes, de relations sociales ou de pratiques matérielles, émergent et sont redéfinies constamment⁴ (Comaroff et Comaroff 1991), et ce, même dans le contexte contemporain. Certains éléments se sont très bien exportés en Occident, dont les arts martiaux. En effet, tout comme les restaurants de sushi, les dojos de *karate* sont très nombreux. Un événement traditionnel auquel j'ai assisté à Montréal en 2017 est un *matsuri*, un festival shinto, organisé par Matsuri Japon, un organisme sans but lucratif. L'événement se tenait en août et il était possible de manger de la nourriture typiquement japonaise, de regarder des performances artistiques dites traditionnelles, ainsi que de porter des habits traditionnels japonais. La popularité de l'événement montréalais était impressionnante, alors que pour l'accès au site et même à l'ensemble des kiosques à nourriture il y avait de longues files d'attente, rendant ainsi les déplacements difficiles et le temps d'attente pour l'achat d'une consommation interminable. Bien qu'il y eût plusieurs éléments traditionnels japonais, cette expression du shinto, le système de croyance indigène du Japon, semblait artificielle, dans la mesure où je croyais que les religions jouaient un rôle de moins en moins important au Japon.

Face à cette constatation, au moment de choisir un sujet de recherche, je me suis posé cette question: quelle est la place du shinto dans la société japonaise contemporaine? C'est cette question, au sens large, qui a précédé cette recherche et qui se découpera éventuellement en plusieurs autres questions plus précises. Toutefois, une telle question en engendre tout de suite une autre : par où commencer? L'anthropologue français Claude Lévi-Strauss décrit le Japon, dans son livre *L'Autre face de la lune* (2011), comme le revers de l'Occident, et particulièrement

³ « Cool Japan » est un terme associé à une politique de marchandisation néolibérale en relation avec une conception idéalisée de la culture japonaise. Les cultures *otaku* et *kawaii* en font partie, alors que le premier est un terme associé à ce que nous pouvons appeler « geek » et la grande passion pour les manga et anime, et le deuxième se traduit par « mignon » et touche surtout les femmes qui décident de porter un style vestimentaire particulier et refusant l'hégémonie féminine.

⁴ Ces changements possibles ne se limitent pas qu'aux traditions

de la France, dans la mesure où l'Occident est une construction large, non homogène et changeante. Ce qui stupéfia l'anthropologue, c'est la relation des Japonais avec la nature ainsi qu'avec leurs mythes. Ces derniers jouent toutefois un rôle beaucoup moins important dans le Japon contemporain, avec de plus en plus de personnes, particulièrement les jeunes, qui préfèrent se baser sur les avancées scientifiques et technologiques que sur les mythes. Les religions, où l'on retrouve ces mythes, jouent toutefois encore un rôle au pays du soleil levant. Moins important qu'autrefois certes, mais avec plusieurs systèmes de croyances, religieux ou civils, qui se relient entre eux. Ces croyances, institutionalisées ou non, religieuses ou non, représentent ce que nous pourrions appeler aujourd'hui les « croyances japonaises ».

Autre que le shinto, il y a aussi présence du bouddhisme sur le territoire nippon depuis plusieurs siècles. Son rôle a grandement changé tout au long de l'histoire du pays, alors qu'il fut importé de Corée au 6^e siècle, et présenté comme une doctrine assurant la tranquillité de la population. Le bouddhisme deviendra la religion officielle à la fin de ce même siècle et il sera utilisé pour renforcer le pouvoir des dirigeants politiques de cet époque. Deux événements majeurs changeront drastiquement la place du bouddhisme dans la société japonaise: la restauration Meiji en 1868 ainsi que la défaite du Japon face aux États-Unis en 1945 et l'imposition de la nouvelle Constitution qui s'en est suivie. De nos jours, le bouddhisme a toujours sa place dans la société japonaise, mais plus au niveau politique. Les temples bouddhistes, à ne pas confondre avec les sanctuaires shinto, sont toujours actifs et plusieurs rites y sont pratiqués. Ces derniers traitent surtout de la mort, alors que le shinto se concentre sur les rites de vie, faisant ainsi une complémentarité entre les deux croyances. D'ailleurs, les rites les plus importants sont les rites funéraires. Il existe plusieurs mouvements bouddhistes au Japon, dont certains sont basés sur des vieilles branches du bouddhisme, tel que le zen, populaire chez les samouraïs durant la période Edo (1600-1868), les « nouvelles religions » (*shinshūkyō*), apparues entre 1868-1945, comme Sōka Gakkai, ou les « nouvelles nouvelles religions » (*shin shin shūkyō*) comme Aum Shinrikyō (Deal et Ruppert 2015).

Peu de temps après l'importation du bouddhisme, le Confucianisme et le Taoïsme font aussi leur entrée au Japon. Le Confucianisme sert de doctrine morale et légitimise un ordre social inégalitaire. Les relations parent-enfant, mari-femme, souverain-sujet ainsi que frère aîné-frère cadet sont vues comme inégalitaires, alors que seules les relations entre amis sont

égalitaires. L'objectif de cet ordre social est de normaliser ces relations inégalitaires. Cette mentalité est toujours présente au Japon, alors que le patriarcat est très prononcé. Cette orientation affectera autant la famille que le travail, en passant par les relations de pouvoir. Ensuite, pour ce qui est du Taoïsme, une doctrine naturaliste, ce qui fut importé se sont surtout des aspects techniques, comme le calendrier ou la divination. Donc, en plus du shinto, le bouddhisme, le Confucianisme et le Taoïsme représentent l'ensemble des croyances au Japon. Nous pourrions aussi inclure d'autres croyances locales qui varient d'une région à l'autre, ainsi que le Christianisme qui a une petite place dans le pays.

Revenons maintenant sur le shinto, dont la présence se déroule en coexistence avec ces autres croyances, autant religieuses que civiles. Hélas, le contexte religieux du Japon, concernant surtout le shinto, connaît un changement de place. Se basant sur les travaux de Aike P. Rots, nous pouvons voir une volonté de certains acteurs, autant shinto que politiques, de recatégoriser le shinto, non comme une religion, mais plutôt comme un élément culturel et traditionnel (Rots 2017). L'objectif est donc d'enlever le shinto de la catégorie « religion », en le jugeant plutôt comme le patrimoine culturel. Ce changement, peu importe si cette transformation se concrétise au complet dans le futur (sécularisation du shinto), est une importante considération dans les études du shinto au Japon et change la place qu'on lui connaît depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. En plus de ce changement en soi, deux thématiques, intéressantes et importantes, en lien avec ce changement, seront étudiées dans ce mémoire : l'identité et le nationalisme.

Le premier thème, l'identité, est un sujet très large et étudié à l'intérieur de plusieurs disciplines en sciences sociales. Il est donc déjà possible d'établir un lien entre une religion et l'identité de ses croyants et pratiquants au Japon (Sugimura et al. 2019), mais le cas du shinto est particulier, alors qu'on se retrouve avec une croyance sans dogme et dont l'accent est mis sur les pratiques. De plus, dans le contexte actuel, le shinto a un potentiel identitaire unique auprès du peuple japonais et il est aussi lié au deuxième thème mentionné, le nationalisme. La relation entre l'identité et le nationalisme est importante à regarder (Anderson 2002; Taylor 1998), particulièrement dans un contexte contemporain changeant comme celui observé au Japon, et touchant la religion.

C'est donc la question suivante qui motive cette recherche : quelle est la place du shinto, particulièrement à travers les *matsuri*, dans l'identité japonaise contemporaine? Le choix de regarder le shinto à travers les festivals traditionnels shinto est essentiellement pragmatique, alors que ces derniers sont très populaires, ils regroupent toutes les générations, ils sont publics, et ils sont facilement accessibles. Cela permet d'observer les trois éléments théoriques qui seront abordés tout au long de ce mémoire : l'identité, le nationalisme et le sécularisme. Ce dernier thème fait référence au contexte de changement, alors qu'il y a des tentatives de sécularisation du shinto par certains acteurs religieux et politiques. L'aspect public de *matsuri* aidera en ce sens, alors que d'autres pratiques sont privées et ne permettent pas de voir la place du shinto dans l'espace public, élément important à observer.

Ce sujet est important à étudier, particulièrement par une discipline telle que l'anthropologie. Plusieurs études se penchent déjà sur la question, mais les ethnographies sur les religions au Japon sont moins récentes, et des données ethnographiques contribuent à mieux comprendre la situation. L'objectif est donc d'apporter une approche ethnographique à un sujet qui est habituellement étudié de manière macrosociale et politique. Pour ce faire, ce mémoire se divisera en cinq chapitres, présentant les données recueillies et analysées en relation avec la littérature déjà en place sur le sujet.

Le chapitre 1 présentera du Japon depuis sa réouverture sur le monde, du point de vue des croyances et plus particulièrement du shinto. À travers cette présentation, nous ferons les liens avec d'autres éléments de la culture japonaise et expliquerons comment les changements se sont produits afin de comprendre le contexte contemporain. Cette mise en contexte présente la littérature entourant le sujet de recherche et permet une meilleure compréhension de la complexité des changements socio-culturels du Japon.

Tout d'abord, nous regarderons la transition entre la période Edo et Meiji, avec l'arrivée du concept occidental de religion. Ensuite nous regarderons comment le shinto s'est établi en maître dans la société et ses liens avec le pouvoir politique et le nationalisme. Ceci nous mènera à la Seconde Guerre mondiale et au rôle du shinto dans les efforts de guerre, pour ensuite connaître un changement drastique après 1945. Les Américains feront une nouvelle constitution et cette dernière aura un impact sur la place du shinto dans la société japonaise contemporaine. Nous regarderons comment la prêtrise s'adaptera à ce nouveau cadre juridique.

Nous passerons ensuite sur certains événements et enjeux qui ont marqué le shinto au courant du 20^e siècle et qui sont encore importants de nos jours. En commençant par l'attentat au gaz sarin dans le métro de Tokyo par la secte Aum Shinrikyo, à travers lequel nous regarderons comment cet événement a eu un impact sur la société japonaise. Suivi du cas du sanctuaire de Yasukuni et d'Ise, et leurs liens avec le nationalisme. Nous nous dirigerons ensuite vers le contexte contemporain, avec une présentation des croyances et des pratiques qui sont encore présentes de nos jours, ainsi qu'une présentation des *matsuri* et des formes que peuvent prendre ces festivals. Ceci nous amènera finalement à regarder d'autres façons de concevoir l'identité japonaise, à travers des concepts comme le *bushido* et le *nihonjinron*, ainsi que les liens avec le shinto. Ce qui permettra de mettre en contexte le changement actuel qui s'opère dans la société japonaise ainsi que la relation entre l'identité et le nationalisme japonais.

Le chapitre 2 présentera la méthodologie choisie pour cette recherche. La méthode est l'une des caractéristiques les plus importantes de toutes recherches scientifiques, et ce, toutes disciplines confondues. Nous commencerons par une brève présentation de la méthode ethnologique dans le contexte des sciences sociales et ses relations avec les autres disciplines étudiant l'être humain. Nous regarderons les aspects plutôt techniques de la méthodologie, alors qu'une ethnographie a ses particularités qui, autant la distinguent de toutes les autres approches, autant représentent exactement ce que l'on recherche dans une étude scientifique complexe : des données empiriques sans modification, ou très peu, relevées dans l'environnement naturel et social. Il y sera donc présenté la place du chercheur dans le sujet d'étude et les différents enjeux éthiques possibles, particulièrement dans le contexte japonais, qui a été un pays colonial, mais qui n'est pas occidental.

S'en suivra une présentation du terrain ethnographique de cette recherche. Nous passerons en revue les caractéristiques du lieu de la recherche : la région de Sapporo, sur l'île d'Hokkaido. Nous en profiterons aussi pour présenter les deux types de festivals qui seront décrits et analysés : les festivals de sanctuaire et les festivals civils. Ainsi, nous présenterons les détails qui différencient ces deux types de festivals, mais aussi leurs points communs. Nous aborderons plus en détails la méthodologie employée pour cette recherche, qui nécessite un séjour relativement long au sein de la communauté étudiée. Cela touche autant les actions faites sur le terrain que les diverses théories qui permettront l'analyse de ces données.

Le chapitre 3 sera quant à lui entièrement consacré à la présentation des données ethnographiques. Un total de cinq festivals seront présentés un à la suite de l'autre, incluant trois festivals de sanctuaire en premier lieu et deux festivals civils par la suite. Différents aspects seront présentés pour chacun des événements, dont l'organisation spatiale, la composition et les caractéristiques des groupes présents ainsi que le comportement de chacun d'entre eux, les symboles présents et une description des activités offertes. L'objectif est de décrire les événements avec le plus de détails possible sans qu'aucune analyse ne soit faite. Ainsi, les données pourront être utilisées par d'autres chercheurs afin qu'ils puissent y apporter leurs analyses.

Le chapitre 4 portera sur l'analyse de ces données dans le cadre des théories de l'identité. Pour ce faire, une brève présentation du concept sera faite, ainsi que les particularités théoriques que représentent les *matsuri* en tant qu'événement de *communitas*. Plusieurs auteurs seront mobilisés afin d'en faire la description, dont Éric Erikson, Victor Turner et Pierre Bourdieu. Différents niveaux de l'identité seront traités selon les différentes approches théoriques, en commençant par la psychologie pour aller vers une conception sociale. Nous présenterons en quoi les *matsuri* sont des événements importants pour la formation de cette identité, alors qu'en tant que phénomène de *communitas*, ils créent un espace-temps unique et hors du commun. Ainsi, la socialisation qui y prend place est particulière, dans le sens où nous sommes dans un événement qui peut être très marquant et engendrer de puissants souvenirs.

Deux approches analytiques de l'identité s'en suivront, en commençant avec une identité locale et par la suite une identité nationale. Le groupe étudié sera découpé en deux, avec d'un côté les jeunes et de l'autre côté, les adultes. La participation de ces deux sous-groupes sera divisée à son tour en trois rôles : observateur, participant informel et participant formel. Premièrement, sous l'identité locale, nous analyserons les caractéristiques liant les festivals à la localité, qui est dans ce cas-ci la ville de Sapporo, ainsi que la mythologie associée à la région. Deuxièmement, l'identité nationale nous amène à regarder d'autres éléments, parfois simples, comme les symboles de la nation, mais aussi d'autres phénomènes plus complexes et moins visibles pour les participants.

Cette contribution au développement d'une identité nationale à travers les *matsuri* nous amènera à discuter de la place du shinto dans le nationalisme japonais. Nous aborderons ce sujet

sous deux angles : un nationalisme culturel et récent, mettant l'accent sur le particularisme de la culture japonaise; et un nationalisme plus ancien se basant sur la revitalisation des anciennes institutions d'avant-guerre telles que l'empereur. Pour ces deux formes de nationalisme, il est possible de voir des liens avec les *matsuri*, et plus globalement le shinto. Cependant, les liens qu'entretient le shinto avec l'identité et avec le nationalisme, se déroulent dans un contexte particulier et changeant.

Finalement, le chapitre 5 se penchera sur la conception du shinto au Japon à travers les théories sur le sécularisme. L'objectif sera de présenter la situation actuelle du shinto avec l'aide des travaux des auteurs tel que José Casanova, Charles Taylor et Talal Asad. Ces intellectuels permettent de comprendre la situation du Japon touchant la conception de la religion. Le choix d'utiliser les théories du sécularisme, au lieu des théories sur les religions, permet d'avoir un autre regard sur le shinto, alors que le concept de religion au Japon a une connotation particulière. Nous verrons qu'il faudra une analyse qui tient compte de l'histoire du Japon et des particularités culturelles du pays qui diffèrent avec les pays occidentaux où les approches standards à la question de la religion ont été développées.

Le contexte contemporain du Japon est complexe et implique plusieurs événements à prendre en compte. Trois événements historiques seront brièvement présentés en rapport avec le sécularisme japonais : premièrement, l'importation du concept occidental de la religion avec l'ouverture du pays au 19^e siècle; deuxièmement, la nouvelle Constitution japonaise entrant en vigueur en 1947 établissant les balises de la liberté de religion; et troisièmement, l'attentat d'Aum Shinrikyō dans le métro de Tokyo en 1995. À partir de ces événements, nous allons voir l'ambiguïté qui règne par rapport à la conception de la religion et l'impact de cette ambiguïté sur la place du shinto dans la société japonaise.

L'un de principaux éléments que nous allons soulever est la place du shinto, à travers les *matsuri*, dans l'espace public. Cet élément est important dans toutes sociétés et il est facilement observable, particulièrement avec une approche ethnographique. Ceci nous amènera à nous pencher sur les sondages posant des questions sur le rapport qu'ont les Japonais avec la religion. Ces derniers nous montreront clairement l'ambiguïté, alors que plusieurs contradictions ressortent à travers les réponses des participants. Finalement, pour répondre à la question de connaître la place du shinto dans la société japonaise, nous nous pencherons sur l'institution

shinto en soi, alors que certains auteurs minimisent sa présence dans la culture japonaise. Avec cette analyse, il nous sera possible de mieux comprendre comment le shinto affecte l'identité des Japonais et les possibilités futures pour la religion au Japon.

Chapitre 1 : Le shinto au Japon

La fermeture du Japon sur le reste du monde pendant la période Edo (1600-1868), le troisième *bakufu*⁵ du Japon, est souvent mentionnée comme une caractéristique historique du particularisme japonais, et ce, autant dans le discours populaire que dans les travaux académiques. Cette période féodale est encore très importante dans l’imaginaire collectif japonais, alors qu’on voit cette période comme étant importante pour les traditions japonaises. Cette grande période de paix relative se fait après une période de guerre civile dévastatrice, du 15^e au 16^e siècle⁶, alors les trois grands unificateurs sortent gagnant : le premier est Oda Nobunaga, le deuxième est Toyotomi Hideyoshi et le troisième est Tokugawa Ieyasu vers les années 1600 (Walker 2015). Ce dernier sera celui qui imposera son règne, alors que le premier mourra durant les conflits et le deuxième peu après la fin des conflits, qui reprendront cependant à sa mort en 1598. C’est aussi durant cette période qu’il y a un contact important avec les occidentaux, alors que ces derniers importent autant des armes que la religion. Les Tokugawa décideront alors de fermer le Japon, avec seulement quelques exceptions, au reste du monde.

Cette période sera caractérisée par une hiérarchie sociale stricte, avec la classe guerrière qui domine et le shogun qui dirige réellement le pays. Sur l’aspect économique, le shogunat fera des efforts pour minimiser le pouvoir des commerçants et de la monnaie en valorisant le travail des agriculteurs ainsi qu’en mettant en place une économie agraire, mais cela sera plutôt un échec, alors que l’économie préindustrielle prend de plus en plus de place dans le Japon d’Edo. Les Tokugawa ont fait du riz la monnaie du Japon, toutefois, la monnaie frappée restera plus utile. Les seigneurs devront aussi s’endetter à cause du système de double résidence⁷, qui assure d’un côté leur pacification, mais coûte très cher aux seigneurs, particulièrement ceux vivant loin de la capitale et qui doivent faire de grand voyage. La fin du régime des Tokugawa sera

⁵ Aussi appelé shogunat, le *bakufu* est un gouvernement militaire dirigé par le shogun. Le Japon a connu trois shogunats : Kamakura (1192-1333), Muromachi (1333-1573) et Edo (1600-1868).

⁶ Nommé l’époque *sengoku*, ou l’époque des provinces en guerres, elle débute techniquement avec les guerres d’Ōnin en 1467 et prend fin lorsque Oda Nobunaga destitue le shogun en 1573. De 1573 à 1600, c’est l’unification du Japon.

⁷ Le système de double résidence est un système de contrôle des seigneurs, les forçant à passer une année sur deux dans la capitale, et l’autre année dans leur fief. Leur famille devait rester dans la capitale.

caractérisée par une descente progressive de leur autorité, alors que les signes de faiblesses de la part du gouvernement deviennent de plus en plus fréquents.

C'est dans ce contexte d'affaiblissement d'autorité que les occidentaux entreront en jeu au Japon, alors que les États-Unis souhaitent une ouverture du pays pour le commerce. La réaction des dirigeants japonais, qui se rendent rapidement compte de la supériorité des armements américains et qui sont au courant des ravages de la guerre de l'opium en Chine, sera de tergiverser, ce qui affaiblira davantage leur pouvoir. Le Japon connaîtra plusieurs rebondissements avant la fin du règne des Tokugawa en 1868. Par la suite, de nombreux changements auront lieu, le Japon passant d'un régime féodal à un régime impérial moderne. Le régime des Tokugawa était dans une situation difficile depuis 1770 avec la montée du nationalisme impérial (Walker 2015, 143) et le régime politique changera avec la restauration Meiji.

Restauration Meiji et importation du concept de religion

Nous assisterons à des transformations politiques majeures à partir de 1868, comme la mise en place d'un État moderne centralisé avec une fonction publique choisie par concours, une armée moderne, l'éducation obligatoire, l'émergence de l'industrie avec l'encouragement du gouvernement, l'importation des techniques occidentales, la définition normalisée de la langue et de la culture nationale, ainsi que l'élimination de plusieurs droits féodaux et de privilèges jadis accordés aux classes militaires. Plus tard, avec la constitution de 1889, nous voyons l'adoption d'un système parlementaire, suivi par la définition du code civil. Au niveau religieux, il y a plusieurs changements dans les structures des institutions religieuses, ainsi que dans leur place au sein de la culture japonaise et leurs rôles politiques. Ces changements débiteront dès les premiers contacts avec les puissances occidentales.

Pour arriver à ces transformations, un événement majeur est arrivé le 8 juillet 1853⁸ : les navires américains arrivent au Japon sous le commandement du commodore Perry, au port de la ville d'Uraga. Les lois japonaises interdisent toutefois les étrangers de débarquer dans les

⁸ Cet événement est précurseur de la réouverture du Japon, mais les relations avec les Occidentaux n'expliquent pas tous les changements de cette époque au Japon.

ports japonais, sauf à Nagasaki. Le Japon a encore à cette époque une politique isolationniste, mais les Américains vont envoyer une lettre à l'empereur au nom du président des États-Unis, Millard Fillmore. Le dirigeant local, Toda Ujiyoshi, accepta de recevoir les Américains en voyant leur armement supérieur et leur refus de partir sans avoir transmis leur lettre. Au-delà de la demande d'une ouverture économique au reste du monde, nous retrouvons deux fois dans la lettre le terme religion. Les traducteurs n'ont aucune idée de ce que cela veut dire, car ce terme n'existe pas en japonais (Josephson 2012). Plusieurs traductions sont faites avec des sens extrêmement différents. Il faut donc trouver une façon de traduire le mot religion face aux pressions extérieures.

Les forces occidentales, dont les États-Unis, l'Angleterre et la France, exercent une grande pression sur le pays, principalement pour des enjeux économiques, mais demandent aussi la liberté de religion au pays du soleil levant. Cette demande est faite parce que le Christianisme n'est pas permis à cette époque. Il y avait déjà eu des missionnaires au 16^e siècle, dont François Xavier et Alexandro Valignano, qui étaient partis au Japon pour convertir la population au Christianisme. Ils seront tolérés au départ, mais Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), deuxième grand unificateur et dirigeant du Japon, rédigea en 1587 le premier décret pour bannir les missionnaires (Walker 2015, 93). En 1598, vingt-six missionnaires seront mutilés au visage et crucifiés à Nagasaki sous les ordres d'Hideyoshi. En 1623, le shogun Tokugawa Iemitsu fera brûler cinquante chrétiens sur le bûcher à Edo (Tokyo aujourd'hui). Le rapport entre les autorités japonaises et la religion chrétienne n'était donc pas excellent durant cette période, mais, en 1858, les dirigeants japonais n'avaient pas le choix d'enlever l'interdiction du Christianisme devant les demandes des Américains.

Le traité d'Amitié et de Commerce (*Nichibei Shūkō Tsūshō Jōyaku*) sera signé en 1858 entre le Japon et les États-Unis, et les termes du traité seront grandement favorables au pays occidental. Ce traité s'inscrit dans un contexte particulier, celui du colonialisme occidental. Les autorités japonaises connaissaient ce qui se passait en Chine à cette époque et les problèmes engendrés dans les guerres de l'opium. D'autres traités sont aussi signés par les pays

occidentaux avec des pays de l'Extrême-Orient, tous favorisant les pays de l'Ouest⁹. Concernant le traité signé au Japon et la religion, l'article 8 déclare:

Americans in Japan shall be allowed the free exercise of their religion (1), and for this purpose shall have the right to erect suitable places of worship No injury shall be done to such buildings, nor any insult be offered to the religious (2) worship of the Americans. American Citizens shall not injure any Japanese temple or mia [sic], or any insult or injury to Japanese religious ceremonies (3), or to the objects of their worship.

The Americans and Japanese shall not do anything that may be calculated to excite religious (4) animosity. The Government of Japan has already abolished the practice of trampling on religious emblems (5).

Dans cet article, les termes religion ou religieux reviennent à plusieurs reprises, et le traducteur, Moriyama, utilise plusieurs termes pour les traduire dans la version japonaise (Josephson 2012, 91). Les deux premières utilisations seront traduites par le terme *shūhō*, qui signifie « les lois de la secte » et qui a une connotation bouddhiste. Le Bouddhisme était plus présent au Japon dans la sphère politique que le shinto à cette époque. Il faudra attendre l'entrée en poste de l'empereur Meiji et les réformes d'Ise (1868) avant que cela change considérablement (Hardacre 2016, 372). Cette connotation nous indique que les Japonais interprètent ce terme avec leurs conceptions de ce que nous appelons la religion. Cette distinction est encore plus flagrante avec la traduction des cérémonies religieuses, un terme que Moriyama a traduit par *shinbutsu no raihai*, littéralement les « rituels pour les dieux et les bouddhas ». La prochaine utilisation du terme religieux (4) sera traduite différemment de la première fois (2), et on utilisera *shūshi*, les « doctrines de la secte ». La traduction des emblèmes religieux (5) a été traduite par *fumie*, un terme déjà existant pour l'acte de bafouer les images chrétiennes. Toutefois, les Japonais ont rajouté à la fin de cette phrase « à Nagasaki », la ville où les Américains seraient plus présents. Il pourrait s'agir d'une tentative de contrôler l'arrivée du Christianisme en limitant leurs droits géographiquement. Les Pays-Bas signeront un traité similaire avec le Japon par rapport à la religion, et ce, à la même période que le traité avec les États-Unis fut signé. Les autres pays européens emboîteront le pas et demanderont la même chose à leur tour. La différence entre la conception japonaise et euro-américaine de la religion reste très marquée et la traduction est complexe.

⁹ Ces traités démontrent le rapport de force existant en faveur des pays occidentaux face aux pays asiatiques de cette époque et qui diminueront la souveraineté de ces derniers.

Le terme *shūkyō* sera popularisé dans les années 1870 afin d'essayer de traduire le terme religion dans le sens euro-américain (Josephson 2012; Horii 2016). Il faudra attendre en 1907 avant de voir le premier ouvrage académique parlant directement des « religions japonaises » avec le livre *The Religious History of Japan, an Outline*, écrit par Anesaki Masaharu (Isomae 2005). Encore aujourd'hui, c'est la traduction officielle du terme, mais il existe toujours une différence sémantique entre les termes religion et *shūkyō*. Ce mot est composé de deux caractères (kanji), *shū* 宗 et *kyō* 教. Le premier terme se traduit par secte, lignée, ou principe. Le deuxième terme peut se traduire par enseigner ou enseignements, et pouvait aussi se prononcer *oshi*. Plusieurs significations sont donc possibles avec le terme *shūkyō*, comme « les principes des enseignements » ou « les enseignements d'une secte ». Ce mot est d'origine chinoise (zongjiao) et était utilisé pendant la période Edo (1600-1868) au Japon. *Shūkyō* permet de séparer les aspects religieux et socio-culturels, et implique des croyances envers un mouvement ou un ordre (Reader 1991, 13). Le terme *shūkyō* n'est pas un terme idéal pour parler des religions au Japon, mais il convient mieux que le terme occidental « religion ».

Mise en place du shinto d'État

Le gouvernement du Japon voulait dissocier le shinto de la sphère religieuse, donc du terme *shūkyō*, afin de mieux faire face au Christianisme dans le contexte de ces nouveaux traités. Cette décision permettra aussi au shinto une plus grande liberté d'action. Le shinto était souvent décrit comme une extension du bouddhisme avant la Restauration Meiji (Josephson 2012, 98), mais après la restauration, le shinto et le bouddhisme seront définitivement séparés par le gouvernement (Deal et Ruppert 2015, 212). Les divinités des deux religions seront par le fait même séparées, alors que le panthéon shinto était souvent, mais pas toujours, incorporé dans le panthéon bouddhiste auparavant. Le gouvernement donnera la responsabilité d'entretenir le registre national aux sanctuaires shinto, ce qui était la tâche des temples bouddhistes auparavant (Hardacre 2016; Deal et Ruppert 2015). Par exemple, une famille qui change de résidence doit maintenant s'enregistrer auprès du sanctuaire, et non plus comme avant au temple bouddhiste. Une bureaucratie shinto sera mise sur pied, avec le sanctuaire d'Ise au centre. Ce sanctuaire était choisi comme le plus important, car il était destiné à Amaterasu, la déesse du soleil et, selon les mythes, l'ancêtre de la lignée impériale. Les sanctuaires seront divisés en plusieurs catégories,

dont les sanctuaires Impériaux, Nationaux ou Spéciaux (Hardacre 2016, 374). Cette division créera ainsi une hiérarchie entre les sanctuaires. Vers la fin du 19^e siècle, ces changements amèneront l'avènement de ce que nous appelons le shinto d'État, une branche du shinto qui se distingue des autres croyances shintoïstes que nous retrouvons au niveau local.

Le shinto aura pour premier objectif, dès le début de l'ère Meiji en 1868, l'unification de la culture japonaise. Le Japon était très hétérogène sur le plan culturel, avec des croyances variées à travers le territoire. Même la langue n'était pas uniforme et les gens des diverses régions n'étaient pas nécessairement aptes à communiquer entre eux. Le shinto d'État sera intégré à la mise en place d'une éducation uniforme sur l'ensemble du territoire. Une idéologie nationale sera promulguée avec les trois « Grands Enseignements » (*taikyō*) à travers la Grande Campagne de Promulgation (Hardacre 1986). Le premier présente le respect envers les *kami*, les divinités shintoïstes et l'amour envers le pays, encourageant ainsi le nationalisme. Le deuxième est la clarification des « *principles of Heaven* » et le « *Way of Man* », en lien avec les désirs humains (Maruyama 1974, 301). Le troisième est l'obéissance aux vœux de la Cour et la vénération de l'empereur. Ces trois enseignements seront propagés par la Grande Campagne de Promulgation (1871-1872) à travers le réseau de sanctuaires shinto. C'est le début d'une période où le shinto jouera un rôle important dans l'homogénéisation de la culture et de la montée de l'ultranationalisme japonais. Pour permettre au shinto d'avoir cette place privilégiée, il faudra donc des lois qui l'autorisent.

Le gouvernement mettra sur pied le Département des Divinités (*Jingikan*) en 1868, montrant l'importance du shinto et de ses rites pour le gouvernement. Son rôle était de gérer le clergé, les sanctuaires et les rites shinto à travers le Japon (Hardacre 1991, 29-30). Ce département perdra toutefois de l'importance et sera intégré au ministère de l'Éducation en 1872. C'est à partir de la Constitution de 1889 que nous allons voir apparaître ce que nous appelons le shinto d'État. Cette Constitution, inspirée de celle des Prussiens, donnera beaucoup de pouvoir à l'empereur et sera présentée comme un cadeau de ce dernier au peuple (Skya 2009). La constitution garantit la liberté de religion et place le Japon comme un pays légalement séculier (Hardacre 2016, 403). L'empereur est toutefois présenté comme descendant de la déesse du soleil, Amaterasu-ōmikami, et les liens entre l'empereur et le shinto sont importants.

C'est aussi à ce moment-là que le gouvernement prendra position et considérera le shinto comme n'étant pas une religion (Hardacre 1991, 39), mais fait plutôt parti de la sphère séculière.

Le discours disant que le shinto n'est pas une religion permet de l'élever au-dessus des religions et de ne pas être affecté par la liberté de religion protégée par la Constitution. Alors qu'il est possible de choisir d'être bouddhiste ou chrétien, un Japonais se doit d'être shintoïste, car cela fait partie de son identité et de sa culture. Parmi les chercheurs japonais, certains considéreront le shinto comme étant une religion, mais ils la présentent toutefois plus importante que les autres; comme une morale, il est aussi associé à des politiques (Hardacre 2016, 410-11), et même liée à la science (Josephson 2012). Cette façon de présenter le shinto comme plus important que les autres croyances sera d'une grande utilité au gouvernement japonais qui deviendra de plus en plus autoritaire, menant éventuellement à la guerre.

Dans les années 1930, peu de temps après le début de l'ère Showa (1926), nous voyons une vague de terrorisme et d'assassinats par des nationalistes shinto (Skya 2009, 233). Ces actes auront des conséquences sur les politiques japonaises, et ces nationalistes pousseront pour une expansion militaire en Asie. De plus, le fait de considérer l'empereur du Japon, non comme un simple organe de l'État, mais comme une divinité au-dessus de l'État, sert de légitimation à l'expansion territoriale et au colonialisme. Certains terroristes qui ont été jugés pour leurs actes ont plaidé qu'il fallait que la Voie Impériale soit propagée dans le monde (Skya 2009, 243). Cet ultranationalisme se retrouvera aussi au sein de l'armée japonaise et jouera un rôle dans les conflits.

Les conquêtes coloniales du Japon seront en partie justifiées par le fait que l'empereur est absolu et divin, et que finalement, c'est pour le bien des autres peuples d'être gouvernés par le Japon. Les comparaisons avec les guerres saintes sont au moins en partie justes. Nous pouvons même voir la réappropriation d'un événement considéré lié au divin au Japon durant la guerre contre les Américains, les *kamikaze*. Le terme vient du nom qu'on a donné à un puissant typhon qui avait repoussé les forces mongoles au 13^e siècle, le terme *kami* signifiant « divin » et *kaze* signifiant « vent ». On voyait donc les attaques suicides comme étant un vent qui allait renverser la tendance de la guerre, qui tournait en faveur des États-Unis. On glorifiait aussi ces pilotes suicides qui allaient donner leur vie pour la nation et pour l'empereur. Donc autant sur le champ de bataille que sur l'archipel, nous pouvions voir le nationalisme shinto jouer un rôle dans

l'effort de guerre et la légitimation de leurs actions. Ce ne sont toutefois pas toutes les branches du shinto qui joueront un aussi grand rôle dans le nationalisme que le shinto d'État, mais les autres branches et le bouddhisme vont aussi y contribuer. D'autres discours auront aussi pour rôle de renforcer le nationalisme japonais, comme le *bushido*, qui sera discuté plus tard dans le chapitre.

Ceci présente donc la création d'une nouvelle place pour le shinto dans la culture japonaise dès le début de Meiji. L'arrivée du christianisme et le contexte diplomatique difficile ont amené les autorités japonaises à trouver une solution afin de résister à ces menaces externes. La « sécularisation officielle » du shinto, ou du moins d'une partie, fut une solution à la problématique, et permit aussi d'accomplir d'autres objectifs jusqu'à la défaite du Japon par les États-Unis en 1945.

Défaite, occupation américaine et nouvelle place pour le shinto

Le Japon se retrouve ainsi du côté des perdants après la Seconde Guerre mondiale, et bien que le pays soit en théorie sous la gouverne des forces alliées, il se trouve sous occupation américaine, de 1945 à 1952. C'est le général MacArthur qui aura les pleins pouvoirs de la région et qui a pour objectif d'éliminer le fascisme. C'est une personne qui n'était pas très appréciée de l'Administration Roosevelt et Truman, mais ses victoires contre le Japon dans la guerre du Pacifique lui ont donné une grande réputation (Schaller 1987). Le général aura de nombreux objectifs au cours de la période d'occupation, il veut :

Premièrement, détruire la puissance militaire. Punir les criminels de guerre. Construire une structure pour un gouvernement représentatif. Moderniser la constitution. Tenir des élections libres. Affranchir les femmes. Libérer les prisonniers politiques. Libérer les agriculteurs. Décentraliser le pouvoir politique. Séparer la religion et l'État... (Walker 2015, 262)

De là s'entameront plusieurs grands changements au Japon, particulièrement au niveau juridique, avec une nouvelle Constitution. Les Américains vont tout d'abord demander à des juristes d'amender la Constitution de 1889, mais ils n'aimeront pas cette version. Ils écriront donc leur propre version en anglais et la feront traduire par la suite. Ce sera quelques officiers américains du « New Deal » qui la rédigeront (Walker 2015, 267). Ainsi, les États-Unis

imposeront la démocratie aux Japonais, ce qui peut sembler contradictoire. Les deux chambres seront élues au suffrage universel et le cabinet sera responsable devant le parlement.

Le rôle de l'empereur deviendra ainsi symbolique, une décision qui ne plaisait pas à tout le monde. Certaines personnes du côté américain voulaient plutôt enlever cette fonction et juger l'empereur en tant que criminel de guerre, y compris au Sénat américain (Bix 1995). D'autres s'y opposeront, craignant, à tort ou à raison, une révolution au sein de la population. Toutefois, la population japonaise se trouve dans une situation peu propice à faire une révolte, car près de 40% des villes ont été détruites par les bombardements et la famine sévit due aux faibles récoltes (Schaller 1987, 27). Le général décidera malgré tout de garder le poste d'empereur, en lui enlevant toutefois ses pouvoirs. Il y aura ainsi un discrédit de l'esprit militaire, mais la faute ne sera pas mise sur l'empereur. Les Américains lui feront faire un discours à la radio, qui sera ambiguë, affirmant qu'il n'est plus *akitsumikami* (divinité manifeste), mais l'expression la plus utilisée était celle d'*arahitogami* (divinité vivante). Malgré cela, le mythe de descendance divine de l'empereur perdurera dans certains milieux, mais est beaucoup moins présent dans le contexte contemporain.

La nouvelle constitution sera votée en 1946 avec une forte majorité, alors que seulement huit personnes votent contre, six communistes et deux indépendants (Université de Sherbrooke 2016). Elle entrera en vigueur en 1947 et restera inchangée jusqu'à aujourd'hui. De plus, elle est acceptée par le peuple japonais, bien qu'elle soit écrite par des personnes d'un autre pays. Les Japonais ne sont pas intéressés à un changement constitutionnel (Umeda 2006), autant pour ce qui touche le droit à l'armée que la séparation de la religion et l'État.

Le shinto sera pour sa part relayé au même niveau que les autres religions sur le plan juridique. Les Américains pointeront le shinto comme étant un des coupables de l'ultranationalisme japonais (Dewell Gentry 2014) et ils mettront en place un article pour ne plus que cela se produise. Nous retrouvons dans la constitution la séparation de la religion et de l'État dans l'article 20 :

La liberté de religion est garantie à tous. Aucune organisation religieuse ne peut recevoir de privilèges quelconques de l'État, pas plus qu'elle ne peut exercer une autorité politique. Nul ne peut être contraint de prendre part à un acte, service, rite ou cérémonial religieux.

L'État et ses organes s'abstiendront de l'enseignement religieux ou de toutes autres activités religieuses.

Cet article veut éliminer tous liens possibles entre les religions et le gouvernement, une séparation franche entre le politique, le religieux et aussi l'éducation (Shibata 2004). L'aspect le plus important est la fin des subventions de l'État envers les institutions religieuses, ce qui aura un impact majeur pour certains sanctuaires qui recevaient de l'argent. Ceci sera inscrit dans l'article 89 stipulant :

Aucun denier public, aucun bien de l'État ne peut être affecté au profit ou au maintien d'une institution ou association religieuse, quelle qu'elle soit, ou d'une entreprise charitable, pédagogique ou bénévole échappant au contrôle des pouvoirs publics.

Les sanctuaires devront prendre le temps de s'adapter à ces nouveautés et à leur nouvelle position dans la société japonaise.

Après la défaite, les sanctuaires se sont regroupés et ont formé l'Association des Sanctuaires Shinto (神社本庁), permettant de négocier avec les Américains durant l'occupation. Ces derniers ont mis beaucoup l'accent sur les implications du shinto dans l'effort de guerre et les discours nationalistes, et ont laissé de côté les autres religions qui ont aussi eu des connexions avec le militarisme et le nationalisme (Hardacre 2016). La crainte de la prêtrise shinto était de voir le shinto tout simplement aboli, mais les discussions qui ont eu lieu entre l'Association et les agents américains ont permis à ces derniers de mieux comprendre la situation et ont mené à la Constitution présentée plus tôt.

Changement de la place du shinto dans l'espace public depuis 1989

Aum Shinrikyo

Le peuple japonais a connu au début de l'ère Heisei (1989) plusieurs incidents qui auront contribué à un climat d'insécurité. Il y a principalement la crise économique qui affectera grandement la société japonaise et montrera une faiblesse dans la puissante économie japonaise. Durant la deuxième moitié des années 1980, une bulle spéculative s'est créée, aidée par de faibles taux d'intérêt de la banque du Japon (Bernier 2010; Mirza et Bernier 2019). La bulle a ensuite éclaté, entraînant une crise de 1990 à 2003. Le modèle économique japonais, central à la vie des Japonais, n'est plus un gage de succès. De plus, le Japon est victime d'un séisme dans

la région de Kobe en janvier 1995 d'une magnitude de 6,9 sur l'échelle de Richter. Cette catastrophe naturelle a fait plus de 6000 morts et 43 000 blessés. Ces incidents, tant au niveau économique qu'environnemental, augmenteront le sentiment d'insécurité de la population japonaise.

Au niveau religieux, un événement marquant secouera tout le pays en mars 1995. La secte Aum Shinrikyo fera une attaque au gaz sarin dans le métro de Tokyo, faisant onze morts et plusieurs milliers de blessés (Hardacre 2016, 511). Cette secte fait partie de ce que nous appelons les « nouvelles religions », ou *shinshūkyō* (新宗教). Le *shin* (新) se traduisant par nouveau et *shūkyō* (宗教) par religion. Il y en aura tout d'abord au 19^e siècle, et une deuxième vague après la Seconde Guerre mondiale. Le nom de la secte vient du terme sanscrit *Aum* (ou *om̐*), qui représente le son primordial du monde, et *shinrikyo* (真理教), se traduisant par « enseignement de la vérité suprême ». Le chef de la secte, Shoko Asahara, a fondé Aum Shinrikyo en 1984 et aurait eu la bénédiction en 1986 du Dalaï-Lama, alors que ce dernier contredira qu'ils se soient en effet rencontrés (Kogo 2002). La doctrine du groupe sera d'abord un mélange entre le Bouddhisme Mahayana et le Bouddhisme Vajrayana. Il y aura aussi des emprunts de l'hindouisme ainsi que de l'Apocalypse chez les chrétiens. Avec ce mélange de croyances viendront des pratiques particulières.

Au départ, la secte était une école de yoga. Il y aura par la suite des séances plus intenses avec le guru et la consommation de LSD (diéthyllysergamide) aidera à entrer en transes. En plus de l'utilisation de drogues, les membres étaient soumis à une mortification physique (Kogo 2002). C'est en 1991 qu'Asahara commencera à prédire la Dernière Guerre mondiale qui devait se passer en 1997. Seuls les membres de la secte pourront y survivre, et les membres commenceront à s'équiper d'armes. Les membres qui quittent le groupe doivent être tués afin d'éliminer leur mauvais karma et ainsi les aider pour leur prochaine vie. Il y aura plusieurs actes criminels faits au nom de la secte, et c'est dans le métro de Tokyo qu'aura lieu leur plus grand attentat. Le nombre relativement faible de morts s'explique par la faible qualité du gaz utilisé. Cet événement en particulier aura un impact important dans le milieu religieux au Japon, alors que plusieurs membres de la secte seront envoyés à la potence (Baffelli et Reader 2012).

Cet attentat a mené à une condamnation généralisée de ces nouvelles religions au Japon (Hardacre 2003; 2016, 511; Mullins 2012). Le gouvernement, en réponse à cette crise, révisera la Loi des Corporations Religieuses et enlèvera ce statut à la secte. Ce statut donnait une grande autonomie aux corporations religieuses, retardant les enquêtes policières ou journalistiques (Hardacre 2003). On présumait ainsi que les religions servaient le bien commun. Les modifications seront faites en décembre 1995 et les religions doivent dorénavant être enregistrées au ministère de l'Éducation dans le but d'avoir une plus grande transparence financière. Le ministère a aussi le droit de questionner les groupes religieux lorsqu'il y a des doutes d'activités criminelles (Hardacre 2003). Ces modifications avaient pour objectif de protéger la société japonaise des groupes religieux déviants et dangereux, mais en plus de ces conséquences politiques, cette crise touchera la sphère sociale.

L'incident d'Aum Shinrikyo amènera le Japon dans une crise sociale, un pays qui avait déjà été victime d'un grand séisme et qui connaît des problèmes économiques. Ce climat social facilitera les discours nationalistes au Japon, particulièrement à cause de la peur et de l'angoisse¹⁰ (Morin 1993). D'autant plus qu'il y avait donc déjà plusieurs discours patriotiques en lien avec cet anniversaire, car ces événements se passent l'année de la célébration des 50 ans de la fin de la Seconde Guerre mondiale (Mullins 2012). Il y aura une remise en question des établissements en place, autant le gouvernement que la police, qui ont échoué à protéger la population. Certaines personnes vont donc tenter de trouver des solutions.

Chez une partie de la population, on voudra se départir de la religion, mais chez d'autres, on propose justement une plus grande éducation religieuse et morale. Cette vision de revoir le système d'éducation sera aussi supportée par le philosophe Umehara Takeshi, connu du public japonais (Mullins 2012). Cette idée était d'ailleurs, déjà présente au Japon, car les médias montraient certains problèmes avec les jeunes, dont l'absence à l'école, l'intimidation, la prostitution et le suicide. L'affaire Aum n'était donc qu'une autre arme à ceux et celles portant déjà ce discours. Le problème avec les cours de morale tel que proposé, c'est qu'on se base sur ce qui était enseigné dans la période d'avant-guerre.

¹⁰ Ces sentiments favorisent les discours populistes et amènent de la méfiance envers les inconnus.

Les sanctuaires de Yasukuni et d'Ise et le nationalisme

Les débats nationalistes tournent autour de la place légitime du shinto dans l'espace public. Il y a encore aujourd'hui un débat entourant le sanctuaire Yasukuni, symbole important pour les nationalistes shinto. En effet, ce sanctuaire a été construit en 1868 et on y rend hommage aux Japonais ayant donné leur vie au nom de l'empereur entre 1868 et 1951. Ce sont donc principalement des Japonais s'étant battus pendant la période coloniale du Japon, et certains sont même accusés de crime de guerre. Ce sanctuaire est aussi une source de conflit dans les relations avec la Chine, victime de l'invasion japonaise dans les années 1930. Il gère le musée Yūshūkan, qui présente l'histoire militaire du Japon de manière nationaliste et révisionniste; passant sous silence certaines horreurs commises par l'armée japonaise, comme le massacre de Nankin. Sans oublier qu'il s'y tient des rituels en l'honneur de soldats morts pour le Japon.

Deux types de rituels sont célébrés à ce sanctuaire. Selon Breen (2014, 134), il y a premièrement des rites d'enchâssement, où l'on transforme les morts de la guerre en *kami*. Les morts sont considérés comme étant des « esprits glorieux » (*eirei*) et ces rites sont faits généralement pendant ou immédiatement après un conflit. C'est toutefois en 1978 que l'on enchâssera des criminels de guerre de classe A, jugés au Tribunal de Tokyo (O'Dwyer 2010). Deuxièmement, il y a des rites de propitiations afin d'honorer ces esprits glorieux et d'obtenir leur faveur. Ce type de rites se fait deux fois par année, au printemps et en automne. Ce sont des rites populaires pour les nationalistes japonais, et même plusieurs premiers ministres sont allés prier dans ce sanctuaire.

Le premier ministre Abe Shinzo est allé prier à ce sanctuaire controversé en 2013, tout comme les premiers ministres Jun'ichirō Koizumi (2001 à 2006) et Ryūtarō Hashimoto (1996) avant lui. Abe Shinzo est toutefois le premier chef d'État à aller au sanctuaire d'Ise (Holtz 2016), celui dédié à la déesse soleil, l'ancêtre mythique de la famille impériale, le plus important du shintoïsme. La visite de ce dernier a fait beaucoup moins les manchettes médiatiques, car il n'y a pas de controverse avec ce sanctuaire. Toutefois, la symbolique du geste reste forte et plusieurs ont critiqué cela comme allant à l'encontre de la Constitution. Le premier ministre a même, pour le sommet du G7 organisé au Japon en 2016, accueilli ses homologues au sanctuaire d'Ise. L'objectif n'était pas de montrer l'aspect religieux, mais un lieu important pour la culture et les traditions japonaises. Ce choix démontre bien qu'Abe Shinzo aimerait redonner une plus grande

place au shinto et à l'empereur dans l'espace public. Mentionnons aussi que le premier ministre préside l'association parlementaire de la Fédération politique shinto (Mesmer 2016; Mullins 2012), qui propose aussi un changement constitutionnel à l'endroit de l'article 20, traitant de la séparation de l'État et de la religion. Les actions de Abe sont claires et ses croyances shinto ne sont pas un secret.

Concrètement, Abe Shinzo veut ramener la sacralisation de l'empereur, redonner un statut spécial au sanctuaire de Yasukuni et avoir une éducation plus patriotique, comme dans l'avant-guerre (Holtz 2016). Ceci est aussi en lien avec la montée du nationalisme au Japon, une montée présente aussi dans tout l'Occident en fait. Bien que ce soit seulement au stade d'idée, les acteurs sont en place pour faire ces changements et la tendance nationaliste met la table. Toutefois, d'autres indicateurs semblent montrer qu'il s'agirait de changements difficiles à apporter dans la culture japonaise actuelle, avec principalement la baisse des croyances, autant bouddhiste que shinto (Hardacre 2016). Il est difficile de prévoir ce qui se passera dans un futur proche au Japon, d'autant plus que les lois entourant la religion sont assez strictes (Rots 2017). Toutefois, depuis 30 ans au Japon, nous voyons d'importants changements, dont la plus grande présence des mouvements nationalistes.

Il existe plusieurs groupes nationalistes qui se positionneront pour une plus grande place du shinto dans la sphère publique, comme Nippon Kaigi ou Jinja Honshō, ou des médias comme Nihon Bunka Channeru Sakura (Guthmann et Rots 2017), sans oublier les conservateurs au pouvoir (Holtz 2016). Ces groupes sont contre l'interprétation du shinto de la part des Américains et considèrent que le shinto n'aurait simplement pas dû être renvoyé au niveau des autres religions. Nous parlons donc d'une volonté de ramener une certaine forme du shinto d'État comme dans la période d'avant-guerre. Guthmann et Rots (2017) soutiennent toutefois que le shinto d'État n'est jamais mort, mais s'est considérablement réduit depuis 1945, et qu'aujourd'hui, nous voyons des mouvements clairs de revitalisation.

Ces groupes nationalistes religieux, voulant un retour à une plus grande présence du shinto, sont aussi en lien avec le monde politique, dont les membres du parti politique actuellement au pouvoir (Holtz 2016). Le Parti libéral-démocrate a des liens avec ces groupes, de même que le premier ministre Abe Shinzo et certains de ses ministres sont membres de la Shinto Seiji Renmei, un puissant lobby religieux. Ils sont reconnus pour vouloir revoir la

Constitution pacifiste, encourager une éducation plus patriotique et donner une plus grande place à l'empereur.

Le shinto dans la vie quotidienne du Japon contemporain

Croyances et pratiques

Le shinto est une croyance sans fondateur, dogme, commandement ou idole, qu'on présente comme la religion indigène du Japon, et ce, même s'il y a eu beaucoup de changement dans l'histoire du shinto (Pye 2003). L'Association des Sanctuaires Shinto, fondée en 1945, ne regroupe pas l'entièreté des sanctuaires et une grande autonomie est laissée à chacun (Breen 2010). Dans sa forme actuelle et son histoire, le shinto se différencie drastiquement des religions européennes. Le shinto partage certains aspects polythéistes et animistes, et se concentre davantage sur la vie et la nature. Les croyances animistes donnent aux non-humains, comme les plantes ou les animaux, des caractéristiques humaines (Descola 2018). La mort est perçue comme impure et est laissée au bouddhisme à qui revient le soin de la traiter (Bernier 2018). Malgré ce respect envers la nature, cela n'a pas empêché le Japon de développer une industrie destructrice au niveau de l'environnement. Il y a aussi, selon les croyances shinto, des *kami* qui vivraient dans le même monde que nous et feraient partie de la nature.

Les *kami* seront centraux aux pratiques shinto. Tout d'abord, ces êtres peuvent se trouver partout dans la nature, ils sont parfois identifiables et il est possible de leur demander des bienfaits. La construction des sanctuaires se fait là où un *kami* se trouve. Le terme japonais, *jinja* (神社), se traduit littéralement par le lieu où réside un *kami* (Yamakage 2012, 70). Nous retrouverons au cœur de ces sanctuaires un miroir, le *kagami*, qui sert à représenter l'image du *kami*. Il symbolise aussi le soleil, la source de la vie. L'importance du soleil dans la société japonaise vient de la déesse Amaterasu-ō-mikami. Cette divinité est la plus importante du panthéon shinto, car l'empereur Jinmu, fondateur mythique du Japon, est son descendant. Ce mythe va servir à renforcer la position du rôle de l'empereur dans la société japonaise, tel que mentionné plus tôt. Même le mot pour Japon en japonais, *nihon* (日本), se traduit par « l'origine du soleil ».

La majorité des *kami* sont toutefois plus proches des gens que la déesse du soleil. Leurs lieux de résidence sont identifiables grâce aux *shimenawa*, des cordes faites de pailles de riz et purifiées avec de l'eau. On délimite avec cette corde des objets de la nature, souvent qui se distinguent des autres, pour indiquer que ceci est un *kami*. Nous pouvons voir des arbres, des roches ou des chutes considérés comme étant des divinités. Nous retrouvons aussi sur les *shimenawa* des papiers blancs, les *gohei*, afin de repousser ou de capturer les mauvais esprits. Ainsi, nous allons dans les sanctuaires afin de leur demander de bonnes grâces.

Le shinto se concentre beaucoup sur l'action rituelle. Lors d'une visite au sanctuaire, il y a une façon précise de communiquer avec les *kami*. Une personne doit premièrement donner une pièce d'argent dans la boîte de don du sanctuaire, une des sources de financements de l'établissement. Ensuite, il faut frapper deux fois dans les mains afin d'invoquer le *kami*. Finalement, il faut s'incliner la tête avec les mains collées ensemble pour faire la prière. Cette méthode n'est pas nécessairement respectée par tout le monde. Comme le montre Reader (1991, 1), les gens se trompent entre les prières shintoïstes et bouddhistes, et parfois mélangent les deux. Ensuite, il y a les rituels de purification, ou *misogi*, qui sont centraux au shinto. Le mot vient de l'action de prendre un bain (Yamakage 2012, 93). L'importance de la purification vient de l'histoire d'Izanagi, le *kami* ayant créé la terre, avec Izanami, qui a mis au monde de nombreux *kami* en se purifiant des saletés de l'enfer avec de l'eau. Les trois derniers *kami* à naître de cette action furent Amaterasu (le soleil), Tsukuyomi (la lune) et Susanoo (le vent), qui sont parmi les plus importants de la cosmologie shinto¹¹.

C'est l'eau qui a un pouvoir de purification dans les croyances shinto et l'eau de l'océan serait plus efficace, étant donné que le sel est aussi purificateur. En fait, plusieurs *kami* des océans ont un rôle d'exorciste (Yamakage 2012, 95). En nous lavant, en plus de nettoyer le corps, nous nous purifions aussi le cœur et l'esprit. Cela permet aussi de se départir des *mononoke*, les esprits vengeurs, et des *kegare*, l'énergie impure des corps morts. Ce sont pour ces raisons que les personnes traitant avec la mort, comme les *burakumin*, ont été mises en marge de la société. Ce groupe est composé des descendants de personnes exerçant des métiers

¹¹ Amaterasu naîtra lorsqu'Izanagi se lavera l'œil gauche, Tsukuyomi l'œil droit et Susanoo le nez.

considérés impurs et proches de la mort. La question de pureté affecte donc la société japonaise dans son ensemble.

Matsuri

Les *matsuri* sont des festivals populaires shinto. Chaque sanctuaire a son festival et celui-ci peut prendre plusieurs formes. Ce qui fait que nous pouvons retrouver un festival au Japon tous les jours, mais les plus importants sont au Nouvel An, afin de demander de la chance et de l'aide aux *kami* (Reader 1991, 65). Le terme pourrait venir du mot *matsurau*, qui est la soumission au *kami*. Il y a aussi l'hypothèse que ça viendrait du terme *matsu*, qui est d'attendre la manifestation du *kami* (Hardacre 2016, 477). En 1992, l'historien et folkloriste Sonoda Minoru (cité dans Hardacre 2016, 475) présente ce type de festival ainsi :

Matsuri consist of ritual and festival components in a dramatic structure, set in a phase of extraordinary communitas, in which the cosmology of the group is symbolically actualized. Within this representation of the symbolized world concept, the group reconfirms the fundamental meaning of its continued existence and strengthens the ethos of each member. In summary, matsuri concern the symbolic rebirth of the group.

Cette définition se base sur les travaux de l'anthropologue Victor Turner et il y aurait un sens commun au festival. Il y a des débats en anthropologie à savoir si c'est par le sens partagé que nous devons définir le rituel, ou par l'action. L'objectif du festival est de mettre en contact ou en relation l'humanité et les *kami*. Avec cet objectif, nous pouvons voir ce festival comme une « expérience fondée sur la mise en forme et en acte de relations spéciales » (Houseman 2012, 181). Cette forme variera d'un événement à un autre, mais tous les rituels auront le même objectif.

Les *matsuri*, bien que différents pour chaque sanctuaire, ont certains traits communs. Helen Hardacre (2016) présente une typologie des *matsuri*, en premier lieu avec les festivals qui mettent l'accent sur l'offrande de nourriture et les repas communs. Ensuite, il y a un autre type qui se caractérise par une procession, alors qu'on transporte symboliquement un *kami* dans un sanctuaire portable (*mikoshi*). Le *shintai*, un objet qui représente le *kami*, est mis dans le *mikoshi*, et sera transporté à travers la ville ou le quartier afin que le *kami* protège les lieux. Il arrive parfois que le *mikoshi* soit amené dans les lieux où le *kami* a fait une apparition. Il y a aussi ceux qui sont basés sur la compétition, comme des combats de sumo, des compétitions de tir à l'arc,

etc. De plus, il y a ceux qui se basent sur des performances artistiques, comme la danse, la musique, du théâtre, etc. Un autre type implique des pratiques de divination, afin de demander diverses choses aux divinités, comme avoir une bonne récolte. Plusieurs de ces activités peuvent aussi être présentes au sein d'un seul festival.

Sonoda (1988) présente les composantes de ces festivals comme des rituels sacrés et des festivités profanes. Pour définir ce qu'est le sacré et le profane, nous utiliserons la définition du sociologue Émile Durkheim (1912, 45):

Les croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu'elles soutiennent soit les unes avec les autres, soit avec les choses profanes. Enfin, les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées.

Les rituels pratiqués dans les festivals sont performés par un *kannushi*, un prêtre shinto spécialisé dans les rituels, sauf dans les villages où un villageois choisi parmi les plus vieux sert de *kannushi* pour une période déterminée. Six mille sanctuaires ont un *kannushi*, certains autres peuvent faire venir un spécialiste qui reste seulement pour le rituel. C'est dans ces rituels que l'on retrouvera les éléments sacrés du shinto, comme les *shintai* présentés plus tôt. Les parades de *mikoshi* auront toutefois la caractéristique d'être moins formelle que les autres rituels faits dans les sanctuaires (Ashkenazi 1993). Les festivités seront quant à elles profanes et surtout informelles. Ils sont très populaires et attirent des personnes de tous les groupes socio-économiques. Bien que les rituels soient importants, ce sont les festivités qui attirent le plus la population.

Nous pouvons voir les *matsuri* aussi comme les carnavals. Pendant la phase de *communitas*, l'ordre social est suspendu et nous nous retrouvons dans un espace liminal. Par exemple, dans le *matsuri* des piliers de Suwa, il y a des transgressions de genre, avec des hommes qui s'habillent en femme. Les classes sociales ne comptent plus, alors que des groupes marginaux prennent part à la fête. Le temps est aussi suspendu et des personnes déguisées en samouraïs ou en jongleurs de la période médiévale vont s'ajouter au groupe. On peut donc y retrouver une représentation du passé à travers des performances, mais aussi un regard sur l'avenir, avec les enfants qui performeront aussi comme les adultes et participeront à l'actualisation du groupe.

Plusieurs festivals shinto se retrouvent dans la liste du patrimoine culturel immatériel de l'humanité de l'UNESCO. Certaines pratiques précises de ces festivals seront introduites, comme le *yakahoko* (2009), un défilé de char allégorique du Gion *matsuri*, ou le *Akiu no Taue Odori* (2009), une danse pour les récoltes dans la ville d'Akiu. En 2016, on inscrit un ensemble de festivals dans ce patrimoine, appelé le « Yama, Hoko, Yatai, festivals de chars au Japon ». Ceci rassemble 33 festivals faisant des parades de char allégorique dans plusieurs régions du Japon. L'UNESCO décrit ces festivals de chars comme important pour l'identité culturelle des participants et reflètent la diversité des cultures locales respectives.

De plus, depuis la fin de la guerre, on voit un nouveau type de *matsuri* naître, les festivals civils (Hardacre 2016, 480; Reader 1991, 72). Ces festivals gardent le même nom que leur pendant religieux, mais sont organisés par des autorités civiles tels que des agences de tourisme régionales. On y organise de grands événements dans des espaces publics et des parades, mais on n'y retrouve pas ou peu de signes religieux (Reader 1991). Les objectifs seront surtout économiques, avec la volonté de stimuler le tourisme (Hardacre 2016). Certains festivals seront organisés par des regroupements de commerçants et ont pour but d'attirer la population dans les boutiques. Ceci n'empêche pas d'avoir pour effet de réunir une partie de la population et plusieurs caractéristiques des festivals traditionnels peuvent s'y retrouver, telles que les kiosques à nourriture ou le transport de *mikoshi* (sans divinité à l'intérieur).

L'identité japonaise contemporaine

L'identité japonaise ne se limite pas au système de croyances. En effet, à cela s'ajoutent plusieurs éléments importants qui doivent être pris en considération pour comprendre l'identité japonaise et qui sont utilisés dans les discours nationalistes. Premièrement, un aspect de l'identité japonaise qui a eu une grande importance est le *bushido*, la voie du samouraï. Un auteur, Nitobe Inazō (1862-1933) dans *Bushido : The Soul of Japan* (1899), l'a présenté comme étant l'âme du peuple japonais. L'origine du *bushido* est plus ancienne, mais cette doctrine a été formalisée dans la période Edo. Il a aussi été très utilisé durant la guerre. Nitobe fait des liens entre le *bushido* et le shinto sur trois points; la loyauté envers le souverain, la vénération des ancêtres et la piété filiale (Nitobe 1927). Durant la guerre, c'était surtout les dirigeants qui demandaient aux soldats de suivre la voie du guerrier, en affirmant que l'esprit japonais était

supérieur. Toutefois, face à l'armement supérieur américain, certains combats étaient perdus d'avance. Après la guerre, on laisse de côté le *bushido* impérial et peu à peu, une nouvelle façon de voir le *bushido* fait son apparition à travers la culture populaire et la recherche en histoire (Benesch 2016). Le *bushido* se retrouve, sous différente forme, dans plusieurs sphères de la société japonaise. Autant nous pouvons le voir dans les forces d'autodéfense que dans le sport (Benesch 2016; Kelly 2009). Toutefois un groupe en particulier se présentera comme les descendants des samouraïs, les gardiens du *bushido*, et ce sont les Yakuza. Le discours entourant le *bushido* le présentera néanmoins plutôt comme nous pensons qu'il se faisant à l'époque Edo, alors que le pays était en période de paix. Barshay (2004) présentera même la revitalisation du *bushido*, ainsi que le système familial du *ie*, comme étant à l'origine de la mentalité que nous retrouvons dans les grandes entreprises au Japon. Le dévouement à l'entreprise et la loyauté étant des traits importants dans le système de travail japonais.

Deuxièmement, le *nihonjinron* (日本人論) est un élément très important pour comprendre l'identité japonaise contemporaine. *Nihonjin* se traduit par « Japonais », alors que le *ron* se traduit par « théorie » ou « discours », donc nous pouvons traduire ce concept par la « théorie sur les Japonais ». Nous mettons l'accent ici sur ce qui fait qu'un Japonais est Japonais, et bien que nous parlions de culture japonaise, on se réfère souvent dans le discours à la race japonaise en opposition aux autres groupes présents au Japon, soit les Okinawais, les Aïnous et les autres groupes minoritaires (Sugimoto 1999). Le terme reste assez vague et ambigu, mais permet d'y inclure beaucoup d'éléments (Befu 2001). L'un des éléments qui est mis de l'avant, c'est l'aspect unique de la culture japonaise. On considérera la langue japonaise tellement unique dans sa structure qu'il faut être né au Japon pour pouvoir la maîtriser, et certains auteurs iront même jusqu'à amener des arguments biologiques afin d'expliquer ses caractères uniques (Shirley 2009). Le docteur Tsunoda Tadanobu (1985) a trouvé des différences dans l'hémisphère du cerveau qui sert au langage entre les locuteurs natifs du japonais et ceux de langues occidentales. Sans mettre les causes sur la génétique, Tsunoda expliquera ceci plutôt par le fait d'être né dans la culture japonaise, donc un Occidental qui est élevé au Japon devrait afficher les mêmes caractéristiques (Shirley 2009). La relation que le peuple japonais entretient entre la nature et la culture est aussi présentée comme unique et est souvent mise de l'avant pour parler de la culture japonaise (Asquith et Kalland 1997). Cette relation a été discutée entre autres

par des auteurs importants comme Watsuji Tetsurō et Augustin Berque. À cela s'ajoutent aussi les traits psychologiques qui distinguent les Japonais, tels que le *amae*, la relation de dépendance entre l'enfant et la mère, qui serait unique au Japon. Des intellectuels japonais incluront aussi des caractéristiques ethno-critiques, des traits négatifs des Japonais, tels que le manque d'individualité ou le fait de se cacher sous le couvert de l'ambiguïté (Sugimoto 1999, 84). On utilise donc les éléments du lieu de naissance, de l'ethnie et de la culture afin de s'identifier comme étant différent des autres.

Nihonjinron est un concept qui présente l'image d'un Japon très homogène. C'est ce que chaque Japonais devrait être et le discours laisse de côté les différences régionales qui sont présentes au Japon. Les discours entourant *nihonjinron* présentent un stéréotype du Japonais, ou même un idéal. C'est un discours utilisé par les groupes nationalistes afin de présenter la population japonaise comme homogène et unique, donc impossible pour d'autres groupes de vraiment devenir Japonais. Une majorité de Japonais croit qu'il est impossible pour un non-Japonais de comprendre la culture japonaise à 100 % (Shirley 2009). Cette distinction entre le Nous et les Autres est grande dans ce contexte, et cette distinction se fait beaucoup en relation avec l'Occident, particulièrement avec les États-Unis (Befu 2001). Ceci s'explique par le fait que l'Occident est perçu comme étant plus puissant, mais on s'identifie aussi face à la Corée ou la Chine à cause de leur proximité géographique. Cette quête de l'identité sert bien sûr aux Japonais à s'identifier à eux-mêmes, mais aussi par rapport aux autres.

Le concept de *nihonjinron* est d'abord un sujet très populaire au sein du milieu académique. Bien que son origine soit plus ancienne, les publications sur *nihonjinron* ont connu une forte augmentation dans les années 1970-1980, en même temps que l'économie japonaise devient plus puissante (Shirley 2009). Des spécialistes de tous les domaines s'intéresseront à ce concept, autant en science sociale qu'en science de la nature, en passant par les journalistes et les philosophes. Les médias joueront aussi un grand rôle dans la popularisation du terme, autant dans les radios que dans les émissions de variétés à la télévision (Shirley 2009). De plus, avec la globalisation, c'est en partie cette image du Japon qui sera présentée. On présente le Japon comme un pays très ordonné, discipliné, proche de ses traditions et surtout homogène (Sugimoto 1999; Befu 2001).

L'identité japonaise est complexe et derrière cette image homogène, on retrouve différentes variations culturelles au Japon. Chaque région et chaque localité présentent des traits distincts sur lesquels on peut s'identifier par rapport à d'autres groupes. On peut s'identifier autant par le lieu, l'alimentation, les traditions locales ou l'économie locale, permettant une diversité culturelle. Il est toutefois vrai que le Japon a une forte unité nationale, supportée par un système d'éducation uniforme efficace. Cette recherche fera les liens entre cette identité nationale dont les éléments sont partagés par la majorité des Japonais et les croyances shinto. En commençant par comprendre la conception de la religion au Japon, à travers les *matsuri*, il sera possible de comprendre ses liens avec l'identité japonaise.

Chapitre 2 : Méthodologie

La méthodologie est l'une des caractéristiques principales de la science. C'est d'ailleurs l'un des principaux éléments qui la distingue de la philosophie. Les sciences ont « repris le flambeau dans notre quête du savoir » (Hawking et Mlodinow 2014, 11) et ont établi plusieurs méthodologies afin d'observer et analyser le monde dans lequel on vit. En science sociale, le sujet central des recherches est l'humain dans toute sa complexité. Comme le mentionne Pierre Bourdieu, les sciences sociales doivent :

englober dans la théorie du monde sociale une théorie de l'effet de théorie qui, en contribuant à imposer une manière plus ou moins autorisée de voir le monde social, contribue à faire la réalité de ce monde : le mot ou, a fortiori, le dicton, le proverbe et toutes les formes d'expression stéréotypées ou rituelles sont des programmes de perception et les différentes stratégies, plus ou moins ritualisées, de la lutte symbolique de tous les jours, tout comme les grands rituels collectifs de nomination ou, plus clairement encore, les affrontements de visions et de prévisions de la lutte proprement politique, enferment une certaine prétention à l'autorité symbolique comme pouvoir socialement reconnu d'imposer une certaine vision du monde social, c'est-à-dire des divisions du monde social. (1982, 156)

La division en discipline se fait selon l'angle théorique souhaité, mais aussi par une division méthodologique. En gros, les historiens utilisent les archives, les sociologues utilisent les questionnaires et les anthropologues ont recours aux « terrains » (Olivier de Sardan 1995). Cette division représente le stéréotype de la recherche en science sociale nord-américaine, mais il ne faut pas la prendre de façon trop stricte. Il peut être difficile parfois de faire une distinction claire entre les disciplines, particulièrement la sociologie et l'anthropologie (Olivier de Sardan 2008), alors qu'il est aussi possible pour un anthropologue d'utiliser les archives ainsi que des questionnaires¹². Ce qui est toutefois privilégié en anthropologie, c'est la recherche qualitative.

En opposition à la recherche quantitative, la recherche qualitative priorise une approche exhaustive sur un nombre limité de cas et des données non mathématiques. C'est un type de recherche visant des informations plus larges, multidimensionnelles et, étant donné les faibles échantillons, il n'y a pas, ou peu, de contrôle des variables comme l'on peut faire dans les méthodes quantitatives (Olivier de Sardan 2008). Une autre caractéristique importante de la

¹² Il est recommandé d'utiliser diverse de données afin d'avoir le meilleur portrait possible de ce qui est étudié.

recherche qualitative est la place laissée à l'improvisation lors de la collecte de données, alors qu'il peut y avoir plusieurs imprévus. Lors d'une recherche, l'accent est mis sur le contexte, les relations, les significations ainsi que le processus, tout en mettant de l'avant une perspective émique. La place du chercheur est d'une grande importance, car il est toujours en relation avec ses participants. C'est donc une approche inductive, où nous partirons des données recueillies afin d'en arriver éventuellement à des conclusions qui ont une portée théorique.

Le grand sujet d'étude en ethnologie est la culture. Ceci est une autre façon purement arbitraire de faire la distinction entre les disciplines en sciences sociales, avec l'étude du social en sociologie et l'étude de la psyché humaine en psychologie. La culture est centrale en ethnologie, mais c'est probablement un des concepts les plus ambigus qui existe¹³. Le concept de culture est très large et a un sens commun différent de ses définitions académiques. Pour cette recherche, nous prendrons la définition du sociologue et philosophe français Edgar Morin, définissant la culture comme :

Un ensemble de savoirs, savoir-faire, règles, stratégies, habitudes, coutumes, normes, interdits, croyances, rites, valeurs, mythes, idées, acquis, qui se perpétue de génération en génération, se produit en chaque individu et entretient, par génération et ré-génération, la complexité individuelle et la complexité sociale. La culture constitue ainsi un capital cognitif, technique et mythologique non inné. (2008, 1471)

Afin d'étudier ce grand ensemble que nous appelons la culture, les ethnologues ont développé une approche qui permet l'observation de ces éléments directement chez le ou les groupes étudiés.

Le terrain ethnographique

Le terrain ethnographique est intimement lié, mais non exclusivement, à l'ethnologie. Ce type d'enquête est très valorisé dans le milieu académique, mais aussi dans les milieux journalistiques et politiques (Beaud et Weber 2010). Cela donne l'image d'être proche de son sujet de recherche et d'aller chercher l'information à la source. L'objectif est d'être le plus près des événements du quotidien, de voir les relations entre les individus et les groupes sur une plus

¹³ À travers l'histoire de l'anthropologie, un grand nombre de définitions du concept de culture ont vu le jour. L'objectif ici n'est pas d'apporter une nouvelle définition ou d'en choisir une qui est considéré meilleur, mais bien d'en choisir une qui donne une idée de son ampleur.

longue durée. Ceci crée des liens d'interaction et d'intimité intéressants entre le chercheur et la population locale, passant beaucoup de temps ensemble. Cette caractéristique permet de mieux connaître le point de vue des informateurs par rapport à leur conception du monde (Olivier de Sardan 1995).

La recherche ethnographique ne doit toutefois pas être vue uniquement comme une finalité, mais aussi comme un grand processus dialectique (Agar 1980) qui mérite d'être plus souvent expliqué dans les articles scientifiques. Premièrement, le terrain ethnographique est un processus d'apprentissage du chercheur, une méthode qui s'apprend en le faisant. Deuxièmement, le processus de collecte de données doit être interrelié avec le processus d'analyse (Corbin et Strauss 1990, 419). L'idéal est de faire plusieurs terrains ethnographiques et de confronter notre analyse avec nos informateurs afin de créer un savoir un peu plus collaboratif. La recherche actuelle ne permet malheureusement pas de faire plusieurs séjours, mais n'empêche pas de garder un dialogue lors du seul séjour pour discuter d'analyse et ainsi avoir leur point de vue.

C'est cette subjectivité que le chercheur tente de percevoir en passant un long séjour sur son terrain de recherche. Cette affirmation n'est pas appréciée par les défenseurs d'une position positiviste, qui lient science et objectivité (St-Cyr Tribble et Saintonge 1999), mais cette dernière reste inatteignable, particulièrement en science sociale. La subjectivité n'empêche pas d'avoir une rigueur scientifique dans les recherches de terrain. On y retrouve une grande exhaustivité (Olivier de Sardan 1995) due aux longs séjours passés sur les lieux de recherche et la méthodologie n'est pas laissée qu'à de l'intuitif, bien qu'on lui laisse une place. L'un des aspects négatifs du terrain ethnographique, du point de vue scientifique, c'est que les résultats varient d'une recherche à l'autre. Ceci a pour cause les différents objectifs que les chercheurs peuvent avoir afin de comprendre la grande complexité de la réalité sociale étudiée (Corbin et Strauss 1990). Le chercheur devient donc un élément important à prendre en compte dans une recherche.

Lors d'un terrain ethnographique, le chercheur est l'outil de collecte de données et fait partie, pour un instant, de l'espace social observé. Bourdieu met l'accent sur l'importance de la place du chercheur en se demandant de quel droit le chercheur qui « objective s'exclut-il de l'objectivation » (1978, 67). Les enjeux sont très différents quand le chercheur est déjà lié au

groupe d'une façon ou d'une autre, ou lorsqu'il est complètement étranger au groupe social étudié. Dans les deux cas, il faut prendre en compte le statut du chercheur et son bagage culturel (Agar 1980, 41; Beaud et Weber 2010), qui a un impact sur les données recueillies. Dans le cadre de cette recherche, je ne fais pas partie du groupe sous aucun aspect apparent, n'ayant pas la même culture, nationalité, ethnie, etc. J'ai donc ce statut d'étranger, *gaikokujin* en japonais, qui a ses avantages et ses inconvénients. Même si je ne fais pas partie du groupe, j'ai des interactions sociales et je prends part aux événements, qui deviennent ainsi objet d'étude. Cette place du chercheur emmène toutefois d'autres enjeux, dont au niveau de l'éthique de la recherche.

Les enjeux éthiques liés à la recherche scientifique sont nombreux et variables selon les disciplines et les méthodologies. Le terrain ethnographie ne fait pas exception et c'est pour cette raison qu'il faut, dans certaines universités comme l'Université de Montréal, recevoir une attestation éthique avant de faire de la recherche en lien avec les humains. Les enjeux éthiques, dans le cas de l'ethnologie, sont présents surtout lorsqu'on fait face à des personnes vulnérables, comme des malades ou des enfants. À cela s'ajoute la recherche avec des peuples minoritaires et marginalisés, qui peuvent subir de graves conséquences de la recherche scientifique. Le cas extrême des travaux de Napoléon Chagnon, avec sa monographie *Yanomamö : The Fierce People* (1968), présente bien jusqu'où les enjeux éthiques peuvent aller en ethnologie, avec une représentation du peuple Yanomami axée sur la violence et les conflits, ainsi qu'une expédition biomédicale qui coûtera la vie de centaines de personnes. L'anthropologie n'est pas une science sans tache et il faut s'assurer de ne plus reproduire ces schèmes coloniaux.

Un autre des enjeux éthiques importants est la position coloniale que le chercheur peut avoir. Ceci commence principalement avec le chercheur en soi, s'il vient de l'occident, et particulièrement s'il est un homme blanc. Les chercheurs arrivent avec leurs bagages culturels, autant sur le plan comportemental que sur le plan de la conceptualisation du monde qui les entoure (Tuhiwai Smith 1999). Il faut faire attention de ne pas imposer notre vision du monde, à l'aide de nos propres concepts, sur leur façon de le voir. Le cas du Japon est intéressant, car c'est un pays non occidental, mais aussi un pays colonisateur. Ceci place les chercheurs étrangers dans un contexte particulier, alors que bien qu'ils soient respectés, le statut de blanc a un impact moindre que dans d'autres pays non occidentaux.

Une ethnographie à Sapporo

Sapporo est la cinquième ville la plus peuplée au Japon avec environ 2 millions d'habitants. Elle est située sur l'île d'Hokkaido, l'une des quatre îles principales de l'archipel, située au nord du pays. Cette ville nordique a la particularité de s'être établie officiellement assez tardivement dans l'histoire du Japon. C'est en 1868 que la naissance de la ville est officiellement reconnue, avec le début de l'ère Meiji. Hokkaido a été tardivement peuplé par les Japonais, car les populations Aïnous occupaient auparavant le territoire. Cette population sera toutefois assimilée en partie par le gouvernement à travers le système d'éducation et par le métissage. Hokkaido diffère aussi par son climat, moins chaud et humide en été que les îles plus au sud, et avec de grandes précipitations de neige en hiver. Ce climat a permis à la ville de Sapporo de recevoir en 1972 les jeux olympiques d'hiver, les premiers jeux d'hiver en Asie.

Dans le cadre de cette recherche, j'ai résidé, à l'aide du site d'hébergement Airbnb, dans une maison dans la municipalité d'Ebetsu, en banlieue de Sapporo. C'est une municipalité d'un peu moins de 120 000 habitants, ayant connu un grand essor dans les années 1960-1970, au même moment que celle de la ville de Sapporo. La maison est une ancienne résidence pour étudiants, comportant une douzaine de chambres. Relativement peu de personnes y habitaient en même temps que moi, il y avait surtout des travailleurs japonais de passage. La maison était située près d'une station de train menant rapidement au centre-ville de Sapporo et facilitant ainsi grandement le transport. Mon hôte était un employé d'une grande entreprise et s'est avéré être un bon contact pour me tenir informé des événements dans la région en lien avec cette recherche.

Le déroulement de la recherche changera durant le processus de la collecte de données. L'objectif principal était de rester dans un sanctuaire de la ville d'Ebetsu, et de participer au *matsuri* qui avait lieu vers la fin du séjour. Ce plan ne tiendra toutefois pas une fois arrivé sur le terrain. L'organisation du terrain de recherche était basée sur l'idée qu'il y aurait au moins une personne au sanctuaire en tout temps. Il s'avère qu'il n'y a presque jamais personne, y compris le prêtre shinto. C'est un constat aussi pour la majorité des sanctuaires dans la ville de Sapporo et sa banlieue. De plus, au début du séjour, il y avait beaucoup de pluie et beaucoup de festivals ont été annulés. Il y avait donc aussi un risque en se basant sur ces observations que le festival visé soit annulé à cause de conditions météorologiques. Ces éléments ont amené un changement

dans la façon dont l'observation sera faite. Cette décision aura finalement été bonne, car le festival en question a été annulé à cause d'un tremblement de terre. Il était toutefois possible de changer facilement d'approche dans cette recherche, car il y a beaucoup de festivals au Japon et cela a permis de m'adapter rapidement à des imprévus.

Ce qui a été privilégié comme stratégie, après réflexions, était de participer à plusieurs festivals et de ne pas passer le temps seul dans un sanctuaire. Prévoir l'observation de plusieurs événements amène des points positifs et des points négatifs. D'un côté, cela permet une plus grande diversité de données. Bien qu'il y ait des traits communs dans les *matsuri*, cela a permis de voir une plus grande variété d'activités possibles. Cela a permis aussi de réduire l'impact des événements annulés pour des raisons météorologiques, qui représentent une perte de données pour cette recherche. D'un autre côté, cela nuit à se faire des contacts. Le fait de ne pas passer beaucoup de temps dans un lieu est moins bon pour créer des liens avec les participants. La grande durée est justement ce qui permet d'établir un rapport de relation plus intéressant. Ceci aurait été l'avantage principal de rester dans un seul sanctuaire, s'il y avait des personnes qui étaient présentes plus souvent. À cela s'ajoute la difficulté d'avoir l'information de certains de ces événements locaux.

L'information au sujet de certains *matsuri* peut être difficile à obtenir, car il y a peu de publicité sur Internet. Ce sont en majorité des événements locaux, qui sont bien connus de la communauté, et qui ne connaissent pas une grande diffusion en ligne. Des papiers sont distribués par la poste, mais si nous ne sommes pas dans ce quartier, nous ne les recevons pas. Certains sites internet regroupent de façon non exhaustive les événements des sanctuaires, mais ce ne sont pas non plus nécessairement des festivals. Hors des centres urbains, il est plus difficile de s'informer soi-même sur les festivals, mais les membres de la communauté sont souvent au courant des événements locaux. Plus je rencontrais de personnes, moins ce problème se faisait sentir, puisqu'on m'informait des événements à venir.

Ces différentes modifications à cette recherche m'ont amené à mettre de côté la possibilité de faire des entrevues. Premièrement, je n'étais pas présent seulement dans un seul lieu et il était difficile de faire des contacts avec qui j'étais à l'aise de demander une entrevue. De plus, dans les festivals, nous y retrouvons beaucoup de monde et il y a un grand va-et-vient dans le sanctuaire. Ces personnes sont intéressées à échanger sur le lieu, mais pas à prendre

rendez-vous pour une entrevue formelle. Ensuite, il était difficile de trouver des responsables lors de ces événements, alors que beaucoup de personnes sont mobilisées pour leur organisation, particulièrement pour les festivités.

***Matsuri* de sanctuaire et festival civil**

En plus des modifications du plan initial de s'attarder à un sanctuaire et son festival, un autre aspect a changé au cours de la recherche : le type de festival observé. En effet, les festivals traditionnels dans les sanctuaires ne sont pas les seuls événements observés, il y a aussi les *matsuri* civils. La prise en compte des festivals civils, donc non organisés par un sanctuaire shinto, est survenue à travers des discussions avec des Japonais. Au cours de ces discussions, j'ai perçu une confusion de leur part concernant les deux types de *matsuri*. Nous reviendrons dans les parties d'analyse sur cet élément, mais cela a suscité une curiosité qui a mené à faire une comparaison entre ces deux types de festival, qui s'avérera avoir des points intéressants en commun et des différences tout aussi pertinentes. Nous avons fait une présentation de ces festivals dans le premier chapitre sous leur forme générale, mais cette recherche propose des exemples concrets et contemporains.

Premièrement, nous présenterons trois exemples de *matsuri* organisés par les sanctuaires, que nous allons simplement appeler *matsuri* ou festival traditionnel. Le premier sera le *matsuri* du sanctuaire de Toyohira et ce fut l'un des premiers festivals auquel j'ai assisté. Les deux autres festivals traditionnels ont eu lieu vers la fin du terrain de recherche, soit le festival du sanctuaire de Soma et le festival du sanctuaire de Kotoni. Ces trois festivals traditionnels se sont passés dans trois quartiers différents de la ville de Sapporo. La présentation de ces festivals suivra un certain ordre, en commençant par la présentation de l'organisation spatiale de l'événement. Ensuite, il y aura la description des participants selon leur âge, leur genre, leur tenue vestimentaire, etc. À cela suivra la présentation des activités du festival, autant celles faisant partie des festivités que des rituels. Le dernier élément qui sera présenté est le comportement des participants tout au long du festival.

Deuxièmement, nous présenterons deux festivals civils. Le premier sera le festival de Susukino, organisé par un regroupement de commerçants. Le festival se fait dans le quartier commercial le plus important de la ville de Sapporo. Le deuxième festival civil qui sera présenté

est le festival d'été de Sapporo (Sapporo *Natsu Matsuri*), organisé par l'Association touristique de Sapporo (一般社団法人札幌観光協会内). Ces deux festivals se déroulent dans le centre-ville de Sapporo, permettant un accès facile pour tout le monde, surtout les touristes. Une description sera présentée dans la section résultat de chacun des festivals, en commençant par une présentation générale de ceux-ci. L'accent sera ensuite mis sur les points qui divergent des festivals traditionnels. Nous nous intéresserons aussi aux éléments religieux tout de même présents dans ces événements civils.

À cela s'ajoute une description de la vie quotidienne dans les sanctuaires, particulièrement le sanctuaire d'Hokkaido. La raison qui m'a poussé à être plus présent dans ce sanctuaire, en dehors des festivals, est simplement parce qu'il y avait des personnes qui venaient le visiter. D'autres sanctuaires seront brièvement présentés, mais peu de données ont pu en être tirées.

On peut dire que c'est finalement une forme de terrain multisite qui a été choisie dans cette recherche. Les acteurs présents dans les différents festivals sont différents et il n'y a pas assez de connexions entre les différents festivals, même si je suis resté dans la même région. Cela a toutefois apporté une plus grande variété de données ce qui permet de faire des comparaisons intéressantes. Pour la collecte de données, la méthode utilisée est l'observation participante, technique privilégiée lors d'une ethnographie.

Observation participante

La technique de collecte de données qui a été choisie pour ce terrain ethnographique est l'observation participante. Cette pratique a été grandement influencée par l'anthropologue Bronislaw Malinowski et son ouvrage *Argonauts of the Western Pacific* publié en 1922, alors que l'objectif principal du chercheur est de vouloir « saisir le point de vue de l'indigène, ses rapports avec la vie, de comprendre sa vision de son monde » (Malinowski 1963, 81-82). L'observation participante serait la méthodologie permettant d'atteindre cet objectif, en mettant ainsi l'accent sur des preuves empiriques. Cette tradition anthropologique est toutefois apparue avant les travaux de Malinowski, par exemple avec Franz Boas en Amérique du Nord vers la fin du 19^e siècle. Depuis ce temps, plusieurs auteurs ont aussi écrit sur les divers enjeux de la recherche de terrain comme les problèmes d'éthique, la réflexivité, l'autorité ethnographique,

etc. (Stocking 1992, 15). Cette technique d'enquête comporte toutefois quelques composantes et variations.

Premièrement, le type d'observation participante utilisé dans le cadre de cette recherche est une observation directe. Lors du séjour sur le terrain, il y a prise de notes actives « des faits, des gestes, des événements, des comportements, des opinions, des actions, des réalités physiques » (Deshaies 1992, 256). La prise de note est autant extensive, portant sur le groupe en général, qu'intensive, portant sur les individus, afin de bien cerner les différents aspects des réalités sociales. Il y a tout d'abord l'observation du quotidien dans les sanctuaires. Je présenterai brièvement le cas des sanctuaires avec peu de participants, et celui du sanctuaire de Hokkaido, avec une plus grande présence d'individus. Plusieurs journées ont été passées là-bas, variant dans les jours et le temps afin d'avoir une bonne représentation. Je présenterai aussi des discussions que j'ai eues avec des Japonais, qui ne se sont pas nécessairement déroulées dans les sanctuaires, mais qui portent sur les festivals et qui sont tout de même très intéressantes. Les vrais noms des informateurs ne seront pas dévoilés afin de respecter l'anonymat des individus. L'objectif est d'ainsi faire une immersion totale afin de saisir les différentes subtilités (Bastien 2007).

Ensuite, l'observation principale de cette recherche a été faite durant les festivals présentés plus tôt. En me fiant à l'horaire, je venais au tout début du festival, commençant soit à 9h ou à 13h. La prise de note portait autant sur les activités offertes, l'organisation spatiale, la place des rituels, le comportement des individus, l'âge et le genre des participants. Je restais ainsi à l'événement jusqu'à la fin, jusqu'à ce que l'ensemble des participants aient quitté. Pour les festivals civils, je n'y allais pas nécessairement tous les jours, parce qu'il y en a qui durent plus d'un mois, mais ces observations se basent sur plusieurs jours, ainsi qu'à des moments variables dans la journée. Certains événements ont toutefois été observés avec plus de détails, comme le *bon odori* du festival d'été de Sapporo. La participation a pu se faire uniquement en tant que membre du public. Participer aux rituels n'était pas possible, et les festivals de cette recherche ne donnaient pas l'opportunité au public de participer au transport du *mikoshi*, alors que certains festivals le permettent, et ce, même aux étrangers.

À travers cette observation participante, on retrouve aussi ce que Agar (1980) appelle les entretiens informels. J'ai déjà expliqué l'exclusion des entrevues formelles, mais il est

possible d'avoir des discussions sérieuses avec des informateurs. Ces échanges n'ont pas été enregistrés ni préparés d'avance, laissant une place à des dialogues variant d'une personne à l'autre. Ces discussions permettent de poser des questions plus poussées sur le sujet de recherche et parler de l'interprétation des données recueillies jusqu'à présent.

Analyse des données

L'analyse des données est divisée en deux sections dans ce mémoire selon deux niveaux d'analyse différents. Le chapitre 4 analyse les liens entre les *matsuri* et l'identité. En premier lieu, nous analyserons les liens avec l'identité communautaire. Principalement axée sur les données recueillies dans le cadre de cette recherche, cette analyse se penche sur la fonction sociale et symbolique de ces événements shinto. Le point de départ de l'analyse se situe dans les œuvres de l'anthropologue Victor Turner et sa théorie sur les rituels, et plus précisément sur la phase de *communitas* développée plus en profondeur par Edith Turner. À travers ce concept nous nous pencherons sur les mécanismes d'apprentissages de la culture japonaise, avec entre autres, la théorie sur la formation de l'identité du psychologue Erik Erikson. En deuxième lieu, ce chapitre portera sur les liens entre les *matsuri* et l'identité nationale. Nous commencerons avec les éléments observables dans les festivals et les liens avec la culture nationale. Nous utiliserons le concept de communautés imaginées de l'anthropologue Benedict Anderson pour conceptualiser la place du shinto et compléterons avec d'autres théories sur le nationalisme culturel japonais, comme celles d'Harumi Befu et de Kosaku Yoshino. À cela se rattache les questions de limites arbitraires de Pierre Bourdieu, permettant de voir des exemples concrets de liens entre *matsuri* et identité japonaise.

Deuxièmement, dans le chapitre 5, les données recueillies nous aident à comprendre le contexte religieux. Les données qualitatives de la recherche sont mises en relation avec des données quantitatives recueillies par différentes organisations, autant des agences privées que publiques. L'objectif, en mettant en lien ces deux types de données, est de comprendre la place de la religion dans la culture nationale du pays. La théorie privilégiée dans cette section concerne le sécularisme tel que présenté par le sociologue José Casanova, complétée par les travaux du philosophe Charles Taylor et de l'anthropologue Talal Asad. Ces théories permettent de comprendre les institutions, autant gouvernementales que shinto, de situer historiquement le cas

du Japon dans sa construction de la catégorie du « religieux » et du « séculier », ainsi que les implications actuelles de la sécularisation discursive du shinto sur l'identité religieuse japonaise.

Chapitre 3 : Résultats

On retrouve beaucoup de sanctuaires shinto au Japon. En 2013, on en dénombre plus de 81 000 sur l'ensemble du territoire nippon (Hardacre 2016, 514). Dans les villes, chaque quartier comporte au moins un sanctuaire shinto dont la superficie et les *kami* qui y sont vénérés sont très variables. Plusieurs de ces sanctuaires accueillent très peu de personnes dans une journée, qu'ils viennent pour visiter ou pour prier. En fait, les plus petits sanctuaires ont tendance à accueillir moins de personnes. Dans plusieurs cas, il est rare de voir des personnes dans les sanctuaires. Le mode de vie des Japonais étant très intense, il est facile de concevoir que de prendre le temps d'aller au sanctuaire n'est pas donné à tous. C'est plutôt lorsqu'on a une raison précise que l'on se dirige au sanctuaire dans le but de demander quelque chose aux *kami*, comme le succès dans les études ou trouver un bon emploi.

À Sapporo, le sanctuaire le plus important est le sanctuaire d'Hokkaido (Hokkaidō-jingū). Adjacent au parc Maruyama (円山公園), sa superficie est de 180 000 m² et abrite plusieurs cerisiers japonais, les *sakura*. On retrouve aussi à côté, dans le même espace vert, d'autres attractions de la ville, dont le zoo d'Hokkaido et un stade de baseball, sport très populaire au Japon. Il y a aussi, hors de la zone du sanctuaire, un petit temple bouddhiste. Quatre *kami* sont vénérés dans le sanctuaire : *Ōkunitama no kami*, *Ōnamuchi no kami*, *Sukunahikona no kami* et *Meiji tennō*. Proche de l'enceinte principale, un mât arborant le drapeau du Japon est visible. Pour ce qui est de l'achalandage au sanctuaire, beaucoup de personnes viennent faire un tour, parfois il y a une file d'attente afin de pouvoir entrer dans l'enceinte principale. Il y a de l'achalandage tout au long de la journée, et ce, tous les jours de la semaine, sauf les jours de pluie où le nombre diminue drastiquement.

La plus grande présence des femmes par rapport aux hommes est la caractéristique ressortant le plus au niveau des personnes venant visiter ce sanctuaire. Les femmes viennent souvent avec leurs enfants, particulièrement leurs filles. Les Japonais, surtout les Japonaises, font un tour du sanctuaire, font les rituels, ce qui inclut la purification et la prière, et quelques fois ils achèteront un souvenir à la boutique située à l'entrée. La plupart du temps, les visiteurs ne restent pas longtemps, et ceux qui restent un peu sont surtout les personnes plus âgées. Il y a

un espace près de l'entrée de l'enceinte où quelques tables sont installées. La présence de corbeaux peut toutefois rendre le repos difficile durant une partie de l'été, alors qu'ils peuvent être très agressifs. Ce sanctuaire est aussi un lieu touristique important de la ville de Sapporo. La majorité des touristes sont des Japonais venant des autres régions du pays. On retrouve aussi quelques visiteurs occidentaux, facilement identifiables phénotypiquement, et des groupes de visiteurs chinois, souvent en gros groupes accompagnés d'un guide. Il y a des touristes venant des autres pays asiatiques, mais ils sont difficilement identifiables si on ne les entend pas parler.

Lorsqu'il n'y a pas d'événements spéciaux, comme les *matsuri*, les événements commémoratifs ou les rites associés au cycle de la vie, il n'y a pas de raison de rester longtemps au sanctuaire. Au sanctuaire d'Hokkaido, la petite boutique est toujours ouverte durant la journée, mais pour la plupart des sanctuaires, elle est ouverte uniquement lors des événements. On retrouve aussi un garde de sécurité au sanctuaire d'Hokkaido, ce qui n'est pas le cas ailleurs.

La grosseur du sanctuaire est un facteur important lors des festivals. Les sanctuaires, comme celui d'Hokkaido, qui ont un grand terrain, peuvent faire plus d'activités, contenir plus de kiosques et par conséquent, avoir plus de participants. Certains festivals se déroulent dans un petit espace et ne permettent pas à beaucoup de personnes de rester. Il est possible lors de certains festivals d'utiliser l'espace public afin d'avoir plus d'espace, particulièrement pour les kiosques.

À travers les discussions que j'ai eues, particulièrement celles avec les jeunes adultes japonais, les festivals ne sont pas perçus comme étant des événements religieux même s'ils ont lieu dans un sanctuaire. En effet, lorsqu'on discute de ces festivals, plusieurs ne font pas la différence entre ceux se déroulant dans les sanctuaires et ceux qui sont organisés par des organisations civiles. Je faisais pourtant attention lors de la présentation de mes recherches et je mentionnais que j'étudiais les *matsuri* et le shinto. En ce sens, on m'a dit que les Japonais n'étaient pas vraiment religieux, mais lorsque confronté à la popularité des *matsuri*, c'est l'élément culturel que les informateurs préféraient mettre de l'avant. Pour certains informateurs, surtout les plus âgés, c'est quand je parlais de cette conception plutôt culturelle du shinto qu'ils commençaient à me prendre au sérieux.

Festivals traditionnels

Festival du sanctuaire de Toyohira

Le *matsuri* du sanctuaire de Toyohira s'est déroulé durant la fin de semaine du 14 et 15 juillet 2018. Ce sanctuaire a le guerrier Kamino Tagaiko (上毛野田道命)¹⁴ comme principal *kami*. La première journée commence en début d'après-midi et elle est dédiée spécifiquement aux enfants. Avant même d'entrer dans le sanctuaire, il y a des *yatai*, soit des kiosques offrants diverses consommations. On y vend principalement de la nourriture, comme de la barbe à papa dans des sacs représentant des dessins animés japonais, des *takoyaki*, du poulet, des sucreries, des nouilles, etc. On y retrouve aussi des objets ou des jouets principalement destinés aux enfants. Il est possible d'acheter des figurines de personnages de manga, des ballons, ou même des armes à feu en jouet. En effet, le choix disponible pour ce qui est de ce dernier type de jouet est impressionnant, avec beaucoup de modèles, relativement réalistes, d'armes à feu militaires. Le *konbini* (abréviation de *convenience store*) à côté du sanctuaire, un Seicomart, en a aussi profité pour sortir deux kiosques afin de faire des ventes. Ils vendaient justement des boissons froides, choix stratégiques dû à la chaleur, et elles étaient très populaires. Même à l'extérieur, il est donc possible de prendre part aux dynamiques de consommation qu'offre ce festival.

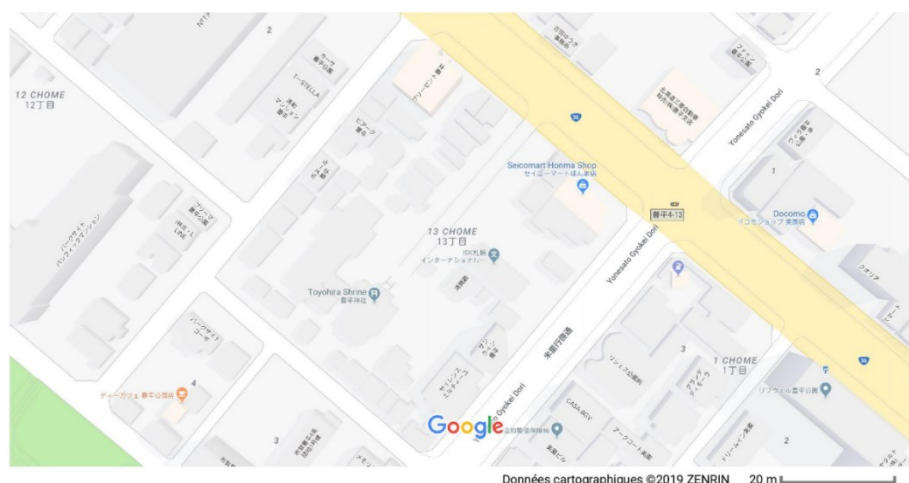


Figure 1. Plan du sanctuaire de Toyohira

¹⁴ Mentionné dans le *Nihon shoki*, il a été un samouraï durant la dynastie Nintoku, seizième empereur du Japon.

En arrivant par l'entrée principale du sanctuaire, identifiable par le *torii*, il y avait sur environ 20 mètres de long, des kiosques de chaque côté du passage. Ensuite, au niveau du *temizuya* (endroit près de l'entrée du sanctuaire où se trouve un bassin qui permet de se purifier), on se retrouve devant le sanctuaire. Au nord-est de ce dernier, le *mikoshi* est installé temporairement sur une structure en bois, attendant d'être utilisé. Il y a aussi un établissement connexe au sanctuaire que les participants des divers rituels peuvent utiliser pour y mettre leurs sacs et se changer afin d'enfiler leurs habits traditionnels. Au sud-est du sanctuaire, il y a un espace destiné aux activités. Tout d'abord, il y a un carré couvert d'une toile bleue pour protéger de la pluie, qui servira aux activités de sumo. Le samedi en début d'après-midi, d'un côté de ce carré, on a délimité une zone avec des lignes de craies pour du kendo. Il y a des tables mises à côté pour les juges, et une autre zone de protection délimitée avec des cônes cette fois empêchant le public d'y entrer. De l'autre côté de l'espace dédié au sumo, il y a d'autres kiosques qui vendent de la nourriture et de la bière. Il y avait aussi une bâtisse où étaient entreposé du matériel comme des chaises, et qui sert aussi de scène pour des activités de performance. On décore les côtés de la scène et le devant à l'intérieur de l'enceinte d'un contour rouge et blanc. Cette organisation permet de maximiser l'espace et permet à beaucoup de personnes d'assister aux performances.

La composition des personnes présentes est variée et change aussi selon les moments de la journée. En début d'après-midi, beaucoup de femmes sont présentes avec leurs enfants. C'est ce groupe qui est principalement habillé en *yukata*, un *kimono* plus léger. Les femmes de tous âges le porteront durant l'événements, alors que pour les hommes, très peu le porteront. Les jeunes garçons sont habillés en *yukata*, mais beaucoup moins dès l'adolescence. On retrouvait aussi dès le début du festival des personnes plus âgées, qui sont présentes tout au long de l'événement. Il manque deux principaux groupes, soit les hommes adultes, qui travaillent durant la journée, et les jeunes qui sont à l'école. Ce dernier groupe arrivera toutefois plus tard durant la journée, et ces jeunes viennent principalement en groupes d'amis. Souvent, les garçons se tiendront entre eux, en tenu d'école, et les filles ensemble, en *yukata*. Malgré un certain va-et-vient chez les participants, il y a toujours beaucoup de personnes pour toute la durée de l'événement. Il n'y a pas assez de place pour que tout le monde puisse s'asseoir, et il est difficile

de se déplacer à certains endroits à cause du grand nombre de participants, particulièrement proche des kiosques à nourriture.

Ensuite, plusieurs activités sont offertes aux participants tout au long du festival. Ça commence avec une compétition de kendo entre des jeunes âgés entre 5 et 15 ans environ. Le terrain de *kendo* a été fait un peu avant l'événement et sera enlevé après pour faire de la place. Quatre personnes sont assises derrière les tables, trois en habit complet, dont une femme, et un homme en *kimono* blanc. Il y a en tout treize combattants, dont deux filles. Avant de commencer, on leur demande d'aller prier ensemble au sanctuaire. Ainsi, la compétition peut avoir lieu, alors qu'on sépare les combattants en deux groupes, et on fait combattre entre eux, ceux et celles du même niveau. Une fois tous les combats terminés, on laisse les jeunes aller se changer en tenue civile et on libère l'espace en enlevant les cônes. Plus tard en soirée, on commence à sortir des chaises et les mettre à l'endroit où se déroulait le kendo, toutes orientées vers la petite bâtisse qui fait office de scène afin de faire place maintenant au karaoké. Les participants passeront les uns après les autres pour aller chanter devant le public et offrir leur meilleure performance.

Pour ce qui est des rituels, étant donné que c'est une journée pour les enfants, on leur fait aussi de la place à ce niveau. On leur fait faire une petite parade de *mikoshi*, avec un *mikoshi* plus petit que normalement et disposé sur roues. Il y a une petite délégation entièrement composée de jeunes âgés entre 5 et 12 ans environ. Ce *mikoshi* ne comporte pas de *kami* à l'intérieur, ce qui est réservé pour les « vraies » parades. Les enfants sont tout de même habillés en habits traditionnels, et se promèneront un peu à travers la ville, comme les adultes le feront plus tard. Pour la parade faite par les adultes, on commence dès 14 h en mettant le *mikoshi* devant le sanctuaire, orienté vers ce dernier. La porte du palanquin est laissée ouverte et une marche est installée devant afin de permettre au *kami* d'entrer à l'intérieur. Le *mikoshi* est laissé dans cette position environ une heure, avant de fermer la porte, d'enlever la marche, et de le réorienter vers la sortie du sanctuaire. Les porteurs sortiront avec le *mikoshi* pour faire une courte parade, alors qu'une plus grande parade est prévue le lendemain. Les porteurs, principalement composés d'hommes, étaient habillés en tenue mauve avec, pour la majorité, l'emblème de la famille associé au sanctuaire. On peut toutefois voir des emblèmes représentant d'autres familles sur les habits de certains participants. En se promenant avec le *mikoshi*, les porteurs le brasseront et crieront en même temps.

Pour ce qui est du comportement des personnes présentes, on se retrouve dans un environnement social particulier par rapport à la norme japonaise. Les gens mangeront et boiront en se promenant, ce qui n'est pas bien vu dans le quotidien. On parlera aussi assez fort et laissera les enfants jouer et courir comme ils veulent. On retrouvera une file d'attente pour aller prier au sanctuaire tout au long de l'événement, alors qu'en temps normal, peu de personnes prient au quotidien. Plusieurs personnes viennent exclusivement pour cela et ne restent pas au festival. Beaucoup de familles prient ensemble, et montrent à leurs enfants comment faire. On fait aussi attention de ne pas laisser les déchets traîner, avec plusieurs personnes désignées pour passer avec des sacs et ramasser les déchets des gens.

Le dimanche, les averses de pluie intenses, principalement en matinée, ont fait fuir participants et commerçants. Malgré les intempéries, la parade a tout de même eu lieu, mais il n'y avait personne d'autre pour une bonne partie de la journée. Le soleil est apparu plus tard en début de soirée et quelques personnes sont venues, mais il y avait très peu de personnes comparativement à la veille. Les différentes activités prévues, comme le sumo, ont été annulées.

Festival du sanctuaire de Soma

Le festival du sanctuaire de Soma se déroulait le 2 septembre 2018. Ce sanctuaire est dédié au *kami* Tenno Onimusha (天之御中主神), une divinité du ciel. Le premier aspect qu'on remarque avant d'arriver, c'est que le sanctuaire est situé à côté d'un cimetière, caractéristique rare pour le shinto, qui tente d'éviter la mort. Lorsqu'on arrive sur la petite route menant au sanctuaire, visible dans la figure 2, le *torii* était à une vingtaine de mètres de la rue. Entre les deux, il y a déjà plusieurs kiosques pour nous vendre des jouets, des souvenirs ou de la nourriture, et il y en a encore un peu après le portail shinto. Ensuite, on doit monter une pente abrupte sur une quarantaine de mètres afin de se retrouver dans l'enceinte principale, entourée par un boisé.

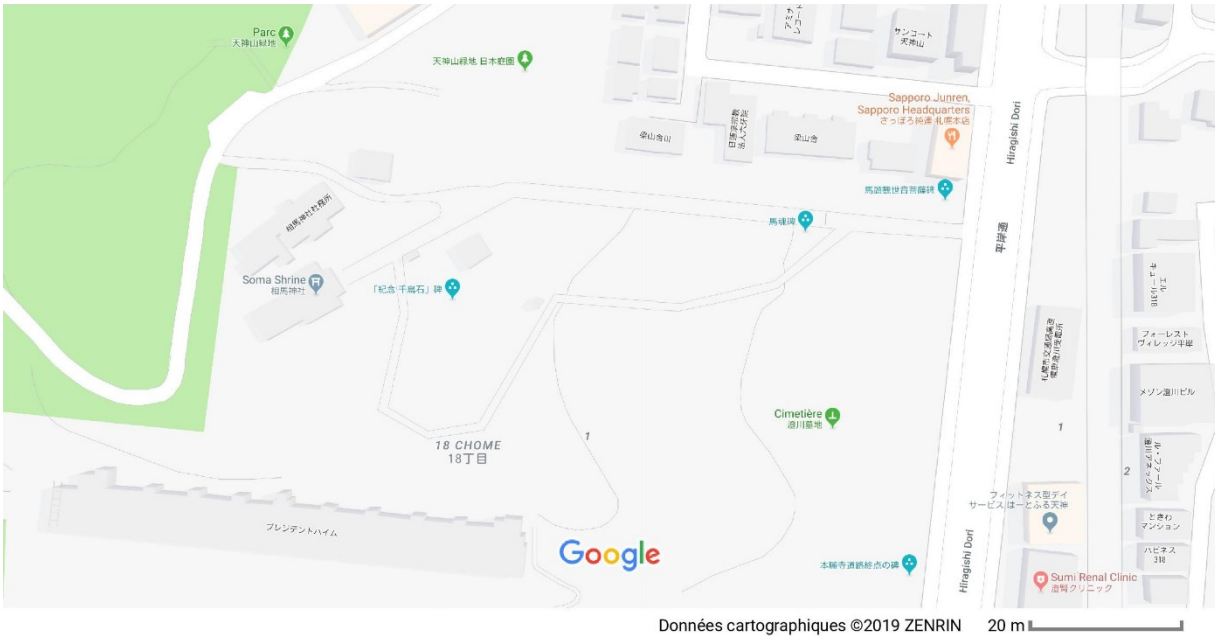


Figure 2. Plan du sanctuaire de Soma

En arrivant en haut de la colline, on est attendu par quatre autres kiosques à nourriture. En continuant sur le chemin, le sanctuaire est une vingtaine de mètres plus loin et il y a un second *torii* juste avant le *temizuya*. Après les kiosques, on retrouve un grand arbre qui recouvre une grande partie du sanctuaire, et il est entouré d'un *shimenawa*, une espèce de corde sacrée, désignant ainsi un *kami*. Au sud, il y a une arène pour y faire du sumo dont le niveau du sol est plus bas, pour ainsi faire du lieu une arène parfaite, avec les côtés en pente faisant office d'estrade naturelle. Au départ, sur la petite route, au lieu de s'en aller vers le sanctuaire, on peut aussi prendre le chemin au nord-ouest et là, on y retrouve une scène où auront lieu plusieurs autres activités plus tard en journée. D'ailleurs, il faut continuer sur ce chemin pour aller aux toilettes chimiques installées pour l'événement, et si on continue plus loin, on fait face à un grand parc.

Dès le début de l'après-midi, un grand nombre de participants sont déjà présents au festival. Des gens de tous âges participent, et chaque génération est bien représentée. Les enfants tout comme les personnes âgées sont bien présents et quant à la population adulte, aussi bien présente, la proportion de femmes est légèrement plus grande que celle des hommes. On retrouve très peu de personnes portant le *yukata*, même chez les femmes et les enfants. Pour

cette dernière catégorie, il faut préciser qu'une activité de sumo était organisé pour eux, et c'est une activité difficile à faire lorsqu'on est habillé en *yukata*.

Plusieurs activités et spectacles sont offerts au courant de la journée. La première activité, débutant vers 15 h, est le sumo destiné aux enfants âgés entre 3 et 12 ans. Beaucoup de jeunes veulent participer, et on les sépare en deux groupes, un de chaque côté de l'arène. Pour cette activité, on laisse les filles participer, alors que le sumo professionnel est réservé aux hommes. On tente dans la mesure du possible de faire affronter les gens du même genre et du même âge entre eux. Parfois, on fait affronter un garçon contre une fille, mais ces dernières ne se laissent pas du tout intimider par ce facteur. Il y a trois arbitres afin de donner les consignes aux jeunes et de s'assurer du respect des règles. À cela s'ajoute une personne dans chaque coin afin de s'assurer que les enfants ne se fassent pas mal en tombant hors de l'arène. Après chaque duel, les enfants reçoivent une récompense pour la participation, sous forme de bonbons et de jouets. C'est un événement qui attire beaucoup de personnes, on peut compter entre 200 et 300 spectateurs, incluant les parents des enfants participants.

Durant la compétition, le *mikoshi* fait son retour au sanctuaire. Je n'ai pas vu son départ de l'enceinte, même si je suis arrivé assez tôt. Les porteurs ont dû travailler fort pour emmener le palanquin en haut de la pente abrupte. Lorsque les porteurs arrivent en haut, la compétition de sumo est mise en attente, et les gens entourent le *mikoshi* et ses porteurs. On y monte quatre jeunes filles, âgées entre 10 et 12 ans, afin de donner le rythme vocalement au brassement du palanquin. On leur donne plusieurs paniers de bonbons et elles en lancent par poignée dans la foule, au grand plaisir des jeunes enfants. Pendant ce temps, les gens crient et le *mikoshi* est un peu brassé avec les filles dessus. Lorsqu'il n'y a plus rien à lancer, on descend les filles du palanquin et on traverse le deuxième *torii* pour faire face au sanctuaire. Ensuite, on avance de quelques mètres en secouant fort le *mikoshi* et en criant, puis on recule. Ceci est répété plusieurs fois, en essayant de brasser et de crier de plus en plus fort. C'est la fin de l'utilisation du *mikoshi* dans ce festival. À cette étape, la compétition de sumo reprend pour les quelques jeunes qui n'avaient pas eu la chance de participer, ou pour ceux et celles qui voulaient refaire un combat. Peu de temps après, cette activité prend fin et on prépare tout de suite la prochaine activité, le *bon odori*.

La prochaine activité se déroule devant la scène. Pour le *bon odori*, on a installé, au milieu de la zone devant la scène, un échafaudage en bois miniature avec dessus, un *wadaiko* miniature, un tambour japonais, ainsi que quatre drapeaux du Japon. Lors de cette danse traditionnelle bouddhiste, on danse habituellement autour d'un grand échafaud où les musiciens sont installés pour jouer la musique. Dans ce cas-ci, ça sera une version miniature et les chanteuses sont installées sur la scène pour chanter les chansons. On prend quelques temps pour préparer la scène et on met de la musique américaine en attendant. On décore la scène d'un contour blanc et rouge, avec des lanternes de la même couleur. Au début de la danse, il y a onze personnes âgées, deux hommes et neuf femmes, habillées en *yukata* et deux drapeaux du Japon accrochés à leur dos. Ce sont des personnes qui connaissent les danses et serviront d'exemple aux personnes désirant se joindre à eux au fur et à mesure. Il y a un total de quatre chansons qui sont répétées tout au long de l'activité, chacune avec leur propre chorégraphie. La première a un style musical plus pop, avec une chanteuse sur la scène, alors que les trois autres ont un style musical traditionnel. Pour ces trois chansons, c'est une autre chanteuse qui les chante sur la scène. Plus le temps passe, plus il y a de participants qui se rejoignent à la danse. Des individus de tous âges danseront, autant des jeunes enfants d'environ quatre ans que des personnes âgées. Après quelques répétitions de ce lot de chansons, on distribue des drapeaux du Japon à tous les participants. Lors de cette danse, les danseurs brandissent tous ensemble le drapeau nippon en l'air. On essaye d'en donner deux par danseurs, mais il manquera de drapeau, donc certaines personnes n'en auront qu'un seul. Peu de temps après, le *bon odori* sera fini et on remettra de la musique américaine en attendant la prochaine activité. On demande tout de suite aux personnes présentes d'écrire sur un papier leur nom et une chanson qu'ils voudraient faire pour le karaoké qui aura lieu après les performances de musique et de danse.

Ensuite, il y a deux prestations artistiques qui se font entre le *temizuya* et le sanctuaire. Alors que le soleil commence à se coucher, on prépare un jeune groupe de joueurs de *wadaiko* à faire un petit spectacle. Le groupe est composé de jeunes, âgés entre 10 et 16 ans, et leurs deux professeurs jouant avec eux. On assiste à quelques pièces de cette musique traditionnelle, avant de faire place à une autre performance artistique mais cette fois-ci, de danse traditionnelle. Il y aura peu de temps entre les deux groupes, et le second est aussi composé de jeunes, cette fois-ci âgés entre 6 et 16 ans. Il y a trois jeunes d'environ quatre ans, mais qui ne connaissent pas

l'ensemble des chorégraphies. Ils sont positionnés juste à côté du groupe, avec les deux professeurs, et ils font de leur mieux. Ceci leur donne toutefois la chance de performer devant public et d'apprendre en même temps. La performance se fait sur la chanson traditionnelle *Soran Bushi*, populaire à Hokkaido. Deux fois pendant la performance, les danseurs vont dans le public chercher du monde pour qu'ils viennent danser avec eux en leur donnant des petits instruments de percussions de style « maracas ». Beaucoup de personnes prennent des photos et des vidéos de ces deux performances.

Le karaoké, dernière activité de la journée, commence vers 18 h 30. Pendant les deux précédentes performances, les organisateurs en ont profité pour préparer la scène. Les chanteurs amateurs vont généralement seul sur la scène, mais quelques fois à deux. Il y a une télévision installée devant eux pour les paroles. Uniquement les chanteurs peuvent voir les paroles défiler, ce qui change du format des bars à karaoké où tout le monde peut les voir. Il y a un animateur qui reste en retrait pour annoncer qui sera le prochain chanteur et sa chanson. Il en profite pour poser quelques questions aux participants avant la prestation. C'est une activité qui sera, encore une fois, populaire chez toute les tranches d'âges, mais cette fois-ci avec un peu plus d'adultes. L'une des meilleures performances de la soirée a été offerte par un enfant d'environ 8 ans qui est allé chanter un succès japonais : *Natsu matsuiri* par le groupe Whiteberry¹⁵. Il y a aussi des personnes n'ayant pas nécessairement un grand talent en chant, mais qui sont tout de même confiants et ont, à l'évidence, du plaisir. L'alcool joue aussi un rôle dans ce type d'activité de fin de soirée, alors que l'intoxication à l'alcool était évidente chez certains participants.

En somme, pendant toute la durée de l'événement, une atmosphère sociale de fête est présente, avec du monde qui mange, qui boit et qui festoie. Les participants sont principalement divisés en deux groupes, ceux qui sont près des kiosques et qui consomment, et ceux qui observent les différentes activités. Au niveau de l'organisation spatiale de l'événement, on retrouve une séparation entre kiosques et activités, avec des personnes qui font en tout temps, des va-et-vient entre les deux. Pour ce qui est du sanctuaire, on retrouve toujours des personnes formant une file d'attente afin d'aller prier tout au long de l'événement, sauf durant le retour du *mikoshi* où il y a une légère pause. Vers 20h, pendant le karaoké, il n'y a pas nécessairement

¹⁵ Groupe de pop/rock japonais formé par de jeunes filles en 1994 venant de Kitami, à Hokkaido. Le groupe se dissout en 2004.

toujours une file, mais il y a toujours des personnes qui y vont de temps en temps. Le festival finira tranquillement, alors que peu à peu, on retrouve moins de monde, le karaoké prend fin avec les commerçants qui ramassent leurs équipements.

Festival du sanctuaire de Kotoni

Le festival du sanctuaire de Kotoni se déroule sur une période de deux jours, il a eu lieu les 3 et 4 septembre 2018. Ce sanctuaire a pour principal *kami* Amaterasu, mais aussi quatre autres divinités. Le sanctuaire est situé dans un quartier vivant, sur la rue principale, avec de nombreux commerces. La première journée, un peu avant 13h, les commerçants commencent à installer leurs équipements. Pour ce festival, on retrouve un grand nombre de commerçants : il y a 99 kiosques installés sur le trottoir devant le sanctuaire. Comme illustré dans la figure 3, aucun kiosque ne sera installé directement dans l'enceinte du sanctuaire et la majorité seront vers le nord, la direction du train et du métro. À travers cette grande allée de kiosques, cinq commerces privés en profiteront pour vendre leurs produits directement dans la rue. Les produits vendus seront très variés, certains commerces font de la place pour quelques tables, permettant aux clients de manger et de boire sur place. Il y aura aussi plusieurs activités semblables à ce qu'on retrouve dans les parcs d'attraction, dont le tir au fusil à air ou la pêche à la carpe japonaise.

À l'intérieur de l'enceinte, toutes les activités sont présentées près de l'entrée, là où il y a une scène. Il y a déjà plusieurs chaises face à la scène, permettant au public de s'asseoir. La muraille du côté de la rue et le devant de la scène étaient décorés d'une toile rayée rouge et blanc. De l'autre côté de cette zone, identifié dans la figure 4, il y a un hangar pour le char de la parade ainsi que le tracteur qui le tirera. En continuant sur le chemin pour aller vers le sanctuaire, on passe devant le *temizuya* et juste à côté, il y a une petite zone de repos pour les personnes chargées de la propreté. Au sud, se dresse un petit sanctuaire à l'écart et plus loin sur le chemin principal. Lorsqu'on entre dans l'enceinte du sanctuaire, il y a trois autres sanctuaires, dont le principal et le plus gros est situé en plein milieu. L'organisation spatiale sera la même pour les deux jours de festival.



Figure 3. Plan du sanctuaire de Kotoni

Les activités commencent à 13 h la première journée et il y a peu de monde au début, environ une trentaine de personnes. Devant la scène on retrouve quelques personnes, âgées pour la plupart, alors que le nombre de personnes se promenant près des kiosques est, quant à lui, plus élevé. Il est difficile de dire qui est là exclusivement pour le festival, étant donné que les kiosques sont installés sur un trottoir qui, en temps normal, est très passant. Plus la journée avance, plus il y a de personnes qui se joignent au festival. Tout au long de la journée, ce sont principalement des personnes âgées et des mères avec leurs enfants qui sont présents. Il y a une augmentation plus importante de personnes se promenant devant les kiosques que de personnes venant regarder les activités. Les jeunes arrivent vers l'heure du dîner, encore habillés en tenue d'école.

La première activité de la journée, qui se déroule sur la scène à 13 h, est une danse de style Hula (hawaïenne). Le groupe, de l'Association de danse Hula d'Hokkaido, est composé entièrement de femmes. Elles feront leurs prestations par petits groupes, de deux à six danseuses pour chacune des chorégraphies. Pour la finale, on retrouve toutes les danseuses sur la scène pour une dernière prestation. Ensuite, il y a un spectacle de J-pop fait par deux idoles japonaises. Ceci n'est en fait qu'un avant-goût car elles sont membres d'un groupe plus grand, du nom de

*Team*くれれっ娘! (*kureresjō*), qui fera sa prestation après le souper. Elles chanteront et danseront en duo et plusieurs personnes du public se promèneront et filmeront la prestation. L'avant-midi se termine par un spectacle orchestral d'un groupe d'une école secondaire locale. L'orchestre est composé d'instruments de cuivre, qu'on a installés en bas de la scène, alors que les percussions sont placées sur la scène. Les jeunes portent tous un chandail bleu à l'effigie de leur école. Quelques personnes, un peu plus jeunes, font aussi de la danse à certains moments et jouent avec de petits instruments de percussions le reste du temps. Dans l'horaire initial, cet orchestre devait passer en premier, mais a finalement passé avant le souper.

Trois autres prestations musicales sont offertes après le souper, à partir de 18 h. En premier lieu, c'est le retour du groupe de J-pop, mais cette fois avec sept idoles. Déjà à ce moment, il y a une augmentation du nombre de participants en soirée par rapport à l'après-midi. Il y a ensuite la performance d'un groupe de musique. Le groupe est composé d'un chanteur principal et d'un chanteur secondaire, jouant tous les deux de la guitare, ainsi qu'une claviériste, un bassiste et un batteur. Le groupe restera une quarantaine de minutes pour faire place à la dernière chanteuse de la soirée. Arrivé à sa performance, toutes les places assises sont occupées et plusieurs personnes sont debout. La performance attire surtout des adultes et des personnes plus âgées. Dans sa dernière chanson, elle fait le tour de chaque rangée de personnes dans le public, et les festivaliers remettent de l'argent à la chanteuse. La monnaie va dans un sac, mais pour ce qui est des billets, on les met au niveau de la poitrine. C'est après cette performance que l'événement prend fin pour cette première journée, alors que les kiosques sont en train de fermer.

La deuxième journée commencera officiellement à 9 h du matin, et ce, même s'il n'y a aucune activité à l'intérieur du sanctuaire en matinée. Certains commerçants ouvriront leur kiosque dès 9 h, mais plusieurs attendront encore une heure. Même les passants sont peu nombreux, mais il y a quand même des ventes qui se font. Dès 10 h, on commence la parade du *mikoshi*. Celui du sanctuaire de Kotoni est en fait un char allégorique, tiré par un tracteur agricole. On retrouve la même décoration rouge et blanc que sur la muraille du sanctuaire. De plus, le char est orné de deux grands drapeaux du Japon. On retrouve beaucoup de feuilles aux couleurs de l'automne dans la décoration, ainsi que des fruits. On voit aussi des lanternes blanches, une grosse et quatre petites dans chaque coin, ainsi que six autres petites de chaque côté. Nous partons donc avec une petite délégation pour toute la journée avec le véhicule et

reviendrons vers 16 h 30. Une grande distance à parcourir est prévue et plusieurs points d'intérêts où s'arrêter.

Au sanctuaire, il faut attendre à 13h avant que les activités commencent au son d'une musique traditionnelle japonaise. Il y a en tout, trois hommes jouant du *shimase*, un instrument à cordes pincées japonais, et quatre femmes faisant du chant ou jouant du tambour. Tout au long du spectacle, il y a un homme présent sur la scène et les autres alternent pour venir faire des performances avec lui. Ils joueront de la musique plus d'une heure, et on assiste après à quelques performances théâtrales japonaises. Ensuite, les chaises devant la scène sont retirées pour faire place au sumo pour les enfants. À partir de ce moment, vers 15 h 30, on retrouve beaucoup de mères avec leurs enfants pour cette activité. L'arène est constituée d'un grand drap que l'on déploie au sol. Une grande table est installée entre l'espace du sumo et la scène, où l'on met les récompenses destinées aux participants. Chaque jeune se mérite une petite récompense, comme par exemple un livre à colorier de Pokémon. On fait passer les enfants, filles et garçons, des plus jeunes aux plus âgés, en commençant par ceux de 3 ans, et en finissant avec ceux de 12 ans. On continue l'activité jusqu'à ce qu'il n'y ait plus d'enfant voulant participer. Il y a ensuite une pause se terminant après le souper, laissant ainsi le temps de réorganiser l'espace et de remettre les chaises devant la scène.

Vers 18 h, on recommence avec les mêmes musiciens de musique traditionnelle japonaise, et ce, pour le reste de la soirée. Il y a moins de personnes que la veille à pareille heure, d'autant plus qu'une pluie s'installera graduellement au courant de la soirée et le vent se lèvera. Plus la soirée avance, moins il y aura de personnes. Cependant, il y en a toujours beaucoup dans les kiosques, mais certains commerçants fermeront un peu plus tôt compte tenue de la température qui se dégrade. D'ailleurs, il y aura pendant cette nuit un typhon qui fera rage à Sapporo, faisant quelques dégâts matériels.

Durant tout le festival, on retrouve un comportement similaire, de la part des participants, à celui des autres festivals présentés. Durant les deux jours de festivals, beaucoup de personnes venaient uniquement pour aller prier au sanctuaire. Il y avait une séparation entre le lieu de prière, les activités et les kiosques. En premier, les personnes qui venaient assister aux performances sur la scène restaient calmes et assises, alors que sur le trottoir, les gens parlaient fort, mangeaient et buvaient tout en marchant. Lorsque les jeunes des écoles arrivaient, ils

étaient généralement en groupe d'amis, souvent les garçons ensemble et les filles ensemble. La venue d'un typhon la deuxième journée a fait fuir beaucoup de personnes lorsqu'on compare la popularité du festival entre les deux jours, mais cela ne les a pas empêchés de venir faire un tour. On retrouvait aussi très peu de personnes habillées en *yukata*, y compris chez les femmes et les enfants.

Festivals civils

Festival de Susukino

Le festival de Susukino se déroulait du 2 au 4 août 2018. Ceci est toutefois uniquement la période des festivités. En effet, on utilise le terme *matsuri* quelques semaines avant l'événement afin d'encourager le monde à venir magasiner dans le quartier. Ce festival, organisé par l'Association touristique de Susukino, a pour objectif d'attirer des clients et faire de la visibilité au quartier. Premièrement, on cherche à attirer les touristes, qui généralement cherchent à participer à des activités locales et qui connaissent moins la ville. Deuxièmement, on cherche à attirer aussi les locaux, alors que beaucoup viendront magasiner en *yukata*. C'est grâce à cela, d'ailleurs, que j'ai eu connaissance du festival. Une semaine avant ce dernier, beaucoup de personnes à la gare, particulièrement des femmes, étaient habillées en *yukata*, et se dirigeaient dans la même direction. Suivant la masse, je me retrouve dans le quartier commercial de Susukino, et il n'y a qu'une seule activité à faire : magasiner. Certains commerces proposent des spéciaux à l'occasion du *matsuri*, et il y a des files d'attentes composées uniquement de Japonaises habillées en *yukata*.

Sur la rue principale de ce quartier commercial, on installe des drapeaux affichant qu'on est dans un festival. Le quartier est bien vivant et achalandé, même la semaine, et les commerçants bénéficient à compter de l'heure du souper d'encore plus de visiteurs et l'achalandage se poursuit en soirée. Comme décoration pour le festival, des répliques de *mikoshi* sont suspendues dans les airs comme le montre la figure 5. Le *mikoshi* est évidemment construit de façon à être plus léger afin qu'il puisse être suspendu dans les airs et ne pas tomber. Il y en a quelques-uns tout au long de cette rue commerciale. Il y avait moins de décoration dans la partie sous-terrain du quartier, mais on retrouvait aussi beaucoup de personnes faisant du magasinage.



Figure 4. Photo du quartier de Susukino

L'événement principal se fait dans une ambiance similaire à ce qu'on retrouve dans un festival de sanctuaire. On installe une centaine de kiosques offrant les produits typiques des festivals. Des prestations de musique traditionnelle, jouées avec des tambours japonais, feront partie du spectacle. L'une des activités artistiques centrales à l'événement est la compétition de danse. Plusieurs groupes professionnels performeront dans les rues, devenues piétonnières pour l'occasion, avec des chorégraphies plutôt impressionnantes.

L'activité qui nous rappelle le plus les *matsuri* traditionnels reste toutefois la parade de *mikoshi*. Dans la rue où on fait aussi les compétitions de danse, on transporte plusieurs palanquins un à la suite de l'autre, sur lesquelles plusieurs personnes peuvent monter. Toutes les personnes transportant les palanquins ou montant dessus sont habillées en tenue traditionnelles. Le but est de traverser la rue, mais on ne met pas de *kami* à l'intérieur du *mikoshi* pour cette parade. Beaucoup de monde les encourage tout autour, faisant ainsi beaucoup de bruit.

Festival d'été de Sapporo

Le festival d'été de Sapporo (さっぽろ夏まつり) se déroule au parc Odori du 20 juillet au 17 août 2018. Ce *matsuri* est organisé par l'Association du tourisme de Sapporo et existe depuis 1954. À cette époque le festival se tenait au parc Nakajima, mais dès 1957, l'événement

déménagement au parc Odori. À partir de 1959, les *biergarten*, mot allemand pouvant se traduire par brasserie en plein air, font leur apparition au festival. Pour l'édition 2018, on retrouve plusieurs grandes compagnies de bière japonaise qui ont leur propre *biergarten*, incluant Sapporo, Asahi, Kirin et Suntory. Il y avait aussi deux autres *biergarten* offrant des bières non japonaises, une pour les bières du monde et une autre pour les bières allemandes. Le service est ouvert de midi à 21h et il est aussi possible de commander de la nourriture.

Beaucoup de personnes viennent boire et manger dans ces *biergarten*, particulièrement le soir. Quelques touristes se laissent tenter par les produits offerts, mais ce sont surtout les Japonais qui participent. Les *sararīman*, les travailleurs salariés des grandes entreprises ou de la fonction publique, sont aussi présents, alors qu'on peut les voir en petits groupes consommer de la bière. Dès 18 h, il est déjà possible de rencontrer des personnes intoxiquées et ayant de la difficulté à marcher. En effet, on peut acheter des contenants de bière pouvant contenir jusqu'à 10 litres dans certains *biergarten*. C'est autour de la bière que se fait la publicité de cet événement, mais il y a aussi parfois des spectacles organisés, comme des performances de J-Pop, contribuant ainsi à créer une ambiance festive.

Pour la dernière semaine du festival, un *bon odori* est organisé à tous les jours dans le parc. La première journée devait être le 11 août, mais la pluie a forcé l'annulation de l'événement. Le lendemain, la température était plus clémente et l'activité pouvait avoir lieu. Dans une partie du parc, on installe quelques *yatai* afin de vendre de la nourriture et de l'alcool, mais leur petit nombre par rapport au nombre de participants rendait l'accès difficile, car en effet, beaucoup de personnes voulaient aller se rassasier. Il y avait aussi la possibilité de louer un *yukata* pour la somme de 500¥, soit un peu plus de 6\$ canadien. Dans le milieu du parc, on avait enlevé les bancs installés habituellement à cet endroit pour mettre un grand échafaud illuminé de lanternes. Il y avait deux parties à l'échafaud, une partie au centre plus élevée que le reste, et une autre surface moins élevée. Sur la partie la plus élevée, on retrouvait deux tambours japonais qui donneront le rythme des chansons et une douzaine de musiciens s'y alterneront durant la soirée. Sur l'autre espace surélevé, on y retrouvait les autres musiciens et chanteuses.

La danse débute à 18 h et la première heure est destinée aux enfants. La chanson thème est festive et le rythme est facile à suivre. Pour cette partie, uniquement les joueurs de tambour

sont sur la scène, le reste de la musique est enregistré. La chanson dure environ 2 minutes 20 secondes, qui est composée d'une simple répétition d'un même segment musical qui dure environ 35 secondes. Les enfants participent en grand nombre à la danse, souvent aidés par un de leurs parents qui leur montrent comment faire. Beaucoup de jeunes portent le *yukata*, mais quelques adultes aussi, surtout des femmes. On retrouve aussi trois mascottes qui font aussi la danse, et une concentration d'enfants qui veulent danser proche d'eux. Quelques adultes participent aussi, certains connaissant très bien la danse. Ces derniers dansent toute la soirée, avec quelques pauses, et servent de modèles pour ceux qui veulent voir comment faire la danse. Ces quelques experts sont plutôt âgés et ce sont principalement des femmes.

À 19 h, il y a une petite pause d'une dizaine de minutes avant de commencer l'autre partie de la danse. Sur la partie de l'échafaud la moins élevée, on y rajoute un joueur de flûte, une cymbale, une chorale et des chanteurs qui alternent pour le chant principal. La musique a une sonorité plus traditionnelle et est plus complexe que la musique précédente. Ce sont surtout des adultes qui participent à la danse, mais on laisse les enfants se joindre s'ils le désirent. Les touristes peuvent aussi se joindre à la danse. La chorégraphie est bien respectée par les danseurs et plus la soirée avance, plus ils s'améliorent. La danse dure 2 heures et vers 21h, on remercie les gens d'être venus et un joueur de tambour finit sur un court solo d'une vingtaine de secondes.

Il était prévu d'avoir une danse à tous les soirs de la semaine, mais de fortes précipitations ont pratiquement tout annulé. Heureusement, la température s'est calmée pour la dernière journée prévue, le 18 août. En cette dernière journée, la danse se déroule de la même manière que celle du 12 août, mais une autre activité se fait en parallèle de la danse : un défilé de costumes. Un peu plus loin dans le parc, près d'une fontaine, on organise pour la dernière journée une compétition de *cosplay* pendant le *bon odori* des adultes. On installe des cônes et des barrières pour délimiter le passage des participants, qui doivent défiler en rond autour de la fontaine. Des juges sont installés proche du défilé avec l'animateur qui présente les participants. Des haut-parleurs sont installés afin de transmettre le son du *bon odori* plus loin. Les participants doivent faire le défilé tout en faisant la même danse que les autres autour de l'échafaud.

Les participants ont la possibilité de faire le défilé seul ou en équipe thématique. On les laisse faire deux tours, le premier se fait sur la partie extérieure et le deuxième dans le cercle intérieur. Le choix des costumes est très varié, mais on retrouve beaucoup de référence à la

culture populaire japonaise. Dans un esprit de tradition, on retrouve des samouraïs, des geishas, des performateurs de théâtre nô, et même des sushis. On retrouve aussi des aspects plus contemporains comme de nombreux personnages de manga et de film d'animation japonais. Quelques personnes préféreront plutôt des personnages américains, comme Spider-Man ou même le président américain Donald Trump. Des participants de tous âges participent à l'événement, autant des jeunes enfants que des personnes âgées. Cette même diversité démographique est observable chez les spectateurs réunis autour pour observer l'activité.

La compétition de costumes finit avant la fin du *bon odori* et quelques personnes y retournent pour la fin et d'autres décident de partir. Cette journée est la dernière de tout le festival et dès le lendemain, plusieurs des installations, autant l'échafaud que les *biergarten*, seront déjà enlevés, et on retourne à la vie normale.

Chapitre 4 : *Matsuri* et identité

L'identité est un concept large touchant les humains sous diverses formes. Sujet étudié sous plusieurs perspectives comme la biologie, la psychologie ou la sociologie; le concept d'identité interpelle autant les intellectuels que les autres membres de la société (Dorais 2004). Des recherches ont déjà démontré des liens entre la formation de l'identité chez les jeunes japonais et la religion dans le contexte contemporain (Sugimura et al. 2019). L'objectif est de démontrer, dans ce chapitre, avec les données ethnographiques recueillies, comment l'identité se forme chez les jeunes et comment elle se renforce chez les plus âgés à travers les *matsuri*, et ce, à deux niveaux différents : communautaire et national. Avec cette analyse, des liens directs peuvent être faits avec le nationalisme japonais.

Tout d'abord, Erik H. Erikson, psychologue et psychanalyste germano-américain, définit l'identité dans un effort de faire le pont entre les processus psychologiques et sociaux.

La formation de l'identité met en jeu un processus de réflexion et d'observations simultanées, processus actif à tous les niveaux de fonctionnement mental, par lequel il se juge lui-même à la lumière de ce qu'il découvre être la façon dont les autres le jugent par comparaison avec eux-mêmes et par l'intermédiaire d'une typologie à leurs yeux significative; en même temps, il juge leur façon de le juger, lui, à la lumière de sa façon personnelle de se percevoir lui-même, par comparaison avec eux et avec les types qui, à ses yeux, sont revêtus de prestige (Erikson 1978, 18-19).

Le processus décrit par Erikson se fait en relation avec les autres, et c'est à travers ces relations ainsi que ce qui est déjà appris chez l'individu qu'une identité se formera. Il ne faut donc pas voir l'identité d'un individu comme monolithique, inchangeable ou innée (Golubović 2011). En plus du processus identitaire qui dure tout au long de la durée de vie de l'individu, avec des moments plus importants que d'autres, un individu est, en soi, une personne ayant une identité personnelle totale, dans le sens mathématique où un individu = un individu (ou $1 = 1$); cependant, elle est composée de plusieurs identités mises de l'avant, de manière stratégique ou non, dépendant du contexte socio-culturel dans lequel on se retrouve. Par exemple, on peut mettre de l'avant notre identité professionnelle dans le cadre de notre travail, alors qu'on peut mettre de l'avant notre identité ethnique, ou autre, dans un contexte de revendications. En somme, les individus se présentent différemment selon le contexte socio-culturel où ils se situent, mais restent la même personne. Ces différentes composantes de l'identité sont apprises

à travers les expériences, autant psychologiques que sociales, en tant qu'agent actif et passif (Archer 2000).

Nous regarderons donc ici plus spécifiquement la façon dont on développe son identité. Margaret Archer utilise les termes d'agent actif et passif, alors que James E. Marcia (1966) utilise plutôt les termes exploration et engagement. Marcia voit, dans la quête d'identité, un caractère volontaire à la création de sa propre identité, mais il faut aussi laisser de l'espace aux aspects non volontaires. Sans vouloir entrer dans un débat sur les meilleurs termes à utiliser, nous utiliserons ici « observation » et « participation », des termes se prêtant mieux à une ethnographie. Ces termes constituent les deux rôles majoritaires que l'on retrouve dans les festivals japonais et incluent aussi les termes d'Archer et de Marcia. Les observations se font autant activement que passivement, peuvent démontrer une volonté à prendre part à l'événement, et peuvent être aussi des actions forcées, particulièrement chez les plus jeunes, alors que les parents les amènent. Pour ce qui est de la participation, c'est un caractère très important de la formation de l'identité (Erikson 1978, 321), de la transmission et de l'intériorisation de la culture chez les individus.

Skills are not transmitted from generation to generation but are regrown in each, incorporated into the modus operandi of the developing human organism through training and experience in the performance of particular tasks (Ingold 2000, 5).

L'expérience dans l'action est un trait central à cette recherche, autant que le contexte dans lequel on pose ces actions. Ingold parle de la performance de tâches particulières et le contexte des *matsuri* offrent beaucoup d'exemples très intéressants en ce sens.

On se retrouve ainsi dans un festival traditionnel shinto, une expérience qui sort de l'ordinaire : un moment de *communitas*. Ce concept peut s'appliquer à bien des phénomènes et est commun dans nos sociétés (E. Turner 2012). En tant que phénomènes liminaux, Victor W. Turner (1969) les présente comme un état sans structure où les participants sont égaux et peuvent vivre une expérience commune.

We are present, in such rites, with a "moment in and out of time," and in and out of secular social structure, which reveals, however fleetingly, some recognition of a generalized social bond that has ceased to be and has simultaneously yet to be fragmented into a multiplicity of structural ties (V. W. Turner 1969, 96).

Victor Turner applique ce concept à son sujet d'étude sur les rites de passage, mais son application est plus grande, comme Edith Turner (2012) en fait la démonstration dans son ouvrage *Communitas : The Anthropology of Collective Joy*, en y incluant les festivals et les carnivals.

Il faut donc concevoir les *matsuri* comme des phénomènes de *communitas*. Ces festivals représentent effectivement un moment où les structures et les normes de la société japonaise sont suspendues. Autant Yanagawa (1988) que Sonoda Minoru (1988) introduisent les *matsuri* comme une expérience qui sort de l'ordinaire. Ces deux auteurs japonais ont des souvenirs clairs et marquants de ces événements lorsqu'ils étaient jeunes et nous sentons, à travers leur récit, que nous nous retrouvons, temporairement, dans un autre Japon. Cette phase de suspension des normes est bien définie dans le temps et partiellement dans l'espace. L'horaire des événements est bien défini, avec un début et une fin bien marqués. Les limites spatiales sont toutefois moins claires, alors qu'il est possible que certaines installations soient en dehors des sanctuaires, donc dans l'espace public. Il y a aussi les parades qui sortent du lieu du festival, mais leur parcours est défini d'avance. C'est dans cet espace-temps relativement bien défini que se déroulent les festivités et les rituels.

Centraux aux *matsuri*, les rituels font le lien entre la communauté et les *kami*, rajoutant le caractère sacré aux événements. Les rituels sont des « expérience[s] fondée[s] sur la mise en forme et en acte de relations spéciales » (Houseman 2012, 181). On y retrouve une agrégation de symboles, et ces derniers sont le produit des interactions entre les acteurs humains (V. W. Turner 1968). Dans les festivals japonais, les rituels ont pour objectif d'actualiser la composante du groupe, en faisant les liens entre le passé, le présent et le futur. Le passé est représenté par les mythes et l'histoire mis de l'avant dans la mise en scène du festival et dans les rituels. Le présent est représenté par le groupe participant, réactualisant symboliquement la cosmologie du groupe (Sonoda 1972, 264). Et finalement, le futur est représenté par les jeunes, à qui on laisse une grande place dans les festivités, de même que dans les rituels.

En tant que festival ayant des aspects religieux et en tant que phénomène de *communitas*, les *matsuri* offrent un espace important pour la formation de l'identité. Ces événements sont marquants pour les participants, particulièrement pour les jeunes, et permettent une grande socialisation.

The role of peer pressure in what has been called the quintessential act of individual submission also points to subtler ways in which a religious community socializes its members in physical practices that reproduce central doctrinal traditions and identities (Bell 2009, 125).

Nous regarderons ainsi les *matsuri* comme un acte de performance contribuant à la formation de l'identité. Les festivals sont très bien organisés, et ce, malgré qu'il y ait une grande place à l'informalité. Ce dernier aspect, plutôt associé aux festivités, aux activités de divertissement et à la consommation, se situe à des moments et à des endroits bien définis. Pour ce qui est des rituels, ils sont beaucoup plus formels, organisés et pratiqués d'avance. Lors des parades de *mikoshi*, nous nous retrouvons plutôt dans un entre-deux entre la formalité et l'informalité. Alors que celles observées durant cette recherche tendent à être plutôt formelles, plusieurs autres exemples ethnographiques démontrent une plus grande informalité.

Afin de faire des liens avec l'identité, il est important de décortiquer les différentes performances afin de voir leurs composantes et les interactions qu'elles engendrent. En plus d'une analyse à deux niveaux identitaires sociaux différents, communautaire et national, nous ferons aussi une distinction fondée sur les âges, plus précisément entre les jeunes et les adultes. Cette distinction entre l'âge est, à la suite des observations, la distinction la plus marquante dans les festivals. Ce qui sera considéré comme les jeunes sont les participants qui vont encore à l'école, jusqu'à la fin de l'école secondaire sénior (高等学校), et les adultes sont ceux qui ont fini cette étape, donc à partir d'environ 18 ans. La distinction par l'habillement est aussi un aspect qui rend cette catégorisation plus facile. Toutefois, cette division entre la jeunesse et les adultes est arbitraire, mais elle s'accorde bien à cette recherche et à une distinction entre les processus identitaires de ces deux groupes.

Durant la jeunesse, incluant l'enfance et l'adolescence, les individus passent à travers un processus de socialisation primaire, alors que durant la période adulte, nous sommes dans un processus de socialisation secondaire (Castra 2013; Durkheim 2013). Ces processus sont importants pour la formation de ce que Pierre Bourdieu appelle l'*habitus*, qui est « le produit de toute l'expérience biographique » (Bourdieu 2002, 75). Différent de la socialisation, il n'en reste pas moins intéressant de faire le lien avec le concept d'identité. L'*habitus*, qui se veut une intériorisation des conditions matérielles et qui conditionnent les comportements, représente bien l'identité sociale d'une personne. Pour revenir sur l'identité selon Erikson, bien que les

processus de socialisations passés soient importants, qui nous sommes dans le présent, qui est le résultat de ces processus l'est tout autant, ce qui nous amène à penser que l'*habitus* actuel joue un grand rôle dans l'identité d'un individu, même chez les jeunes ayant une moins grande expérience biographique.

Shinto communautaire

Le principal objectif d'un *matsuri* est de réunir les membres de la communauté, permettant un moment de solidarité et de socialisation. Cet objectif ressort clairement du fait que les *matsuri* sont associés à des sanctuaires précis situés dans des communautés précises. Toutes les personnes présentes durant l'événement, sans considération de l'âge, participent d'une certaine façon au festival. Le rôle le plus répandu, et ce, dans bien des festivals, est celui d'observateur, donc un rôle passif. Pour les jeunes spécifiquement, il y a certains éléments observés dans les *matsuri* qui sont particuliers à ces événements. Premièrement, pour les différentes prestations, autant artistiques que sportives, on fait beaucoup de place à des groupes locaux. Plusieurs exemples ont été observés durant cette recherche ethnographique, comme la participation d'un orchestre d'une école secondaire locale et celle d'un groupe de danse de style Hula, un groupe d'Hokkaido, durant le festival de Kotoni, ou encore les combattants de kendo, lors du festival de Toyohira, qui faisaient partie d'un dojo local. Ceux-ci ne sont que trois exemples, mais un grand nombre de performances sont pratiquées par des groupes locaux. Ceci permet un rapprochement entre les membres de la communauté et les différents groupes culturels qui la composent. On fait aussi, au niveau de l'observation, place aux symboles et aux mythes locaux. Ce premier contact comme observateur s'adresse particulièrement aux personnes en bas âges qui ne peuvent faire plus. Même si on ne prend pas part aux différents rites, comme la parade de *mikoshi*, on observe ce qui se passe et on voit les différents symboles.

Toutefois, le plus important pour la formation de l'identité est la participation des individus aux différentes activités et aux rituels. Divisons cette participation en deux catégories : premièrement, la participation informelle, touchant les individus qui participent spontanément à une activité lors de l'événement et qui ne requiert pas de préparation; deuxièmement, la participation formelle, touchant principalement les rituels, qui est organisée et pratiquée d'avance. Pour ce qui est de l'impact de la participation informelle sur l'identité communautaire,

elle sert premièrement à prendre part aux activités avec les membres de la communauté au moment du festival. Nous considérerons ici les activités comme tout ce qui permet une implication sociale, culturelle ou économique, et qui se fait en relation avec d'autres individus ou entités. En ce sens, le type d'activités n'est pas ce sur quoi il faut mettre l'accent, mais avec qui on fait les activités. C'est donc l'action sociale qui est importante, qui met en relation les membres de la communauté.

Pour les plus jeunes, on apprend à prendre part à des activités et c'est un moment de socialisation particulier. Pour beaucoup d'enfants au Japon, les *matsuri* procurent un espace de contact qui ne se fait pas avant de commencer l'école. Cela permet aussi, pour plusieurs participants, de passer du temps avec la famille élargie. Beaucoup de jeunes enfants jouent avec leurs cousins ou leurs amis proches, et cela permet aussi de rencontrer d'autres personnes du quartier. Il n'est pas rare de voir un grand groupe d'enfants jouer ensemble et les parents qui les surveillent discrètement. Lorsque les jeunes fréquentent à l'école, ils se rassemblent principalement avec leurs collègues de classe et les groupes sont souvent genrés, les garçons ensemble et les filles ensemble. Ce constat était particulièrement vrai au festival de Koton, alors qu'il y avait une grande présence de groupes de jeunes se promenant devant les kiosques. Cette division genrée n'est pas une surprise dans le contexte japonais, alors que ce type de division est très marqué. On voit ainsi une continuité d'une certaine norme japonaise dans le contexte de festival qui sert à renforcer cette division.

À ces aspects sociaux se rajoutent des éléments culturels à travers la participation spontanée à certains rituels. La plupart de ces rituels sont organisés d'avance, nous y reviendrons sous peu, mais on laisse aussi place à la participation spontanée. En ce sens, les exemples des *bon odori* sont intéressants à regarder de plus près. Au festival d'été de Sapporo, on prévoit un moment pour les jeunes en les laissant aussi participer à la danse des adultes, ou dans le cas du festival de Soma, on laisse aussi les jeunes participer alors qu'il n'y a pas de danse destinée spécifiquement aux enfants. La symbolique de la danse, qui sert ici à honorer les ancêtres selon la tradition bouddhiste, est transmise aux enfants. Il faut toutefois noter que cette transmission est limitée à ce qui est expliqué aux enfants, cette danse ayant perdu de ses caractéristiques religieuses et est plus souvent présentée simplement comme une pratique traditionnelle japonaise. On y observe aussi un lien avec les localités à travers ces danses, puisque les

chorégraphies et la musique changent d'un endroit à l'autre. Le festival d'été de Sapporo a une particularité supplémentaire : on permet durant la danse destinée aux enfants à quelques-uns d'entre eux de jouer aussi du fameux tambour donnant le rythme. Il y a donc une possibilité d'essayer un instrument traditionnel japonais, et de donner le rythme selon les particularités régionales des musiques jouées durant les *bon odori*.

Pour les jeunes allant à l'école, se rendre aux festivals en compagnie de ses amis de l'école est très populaire. Plusieurs regroupements de jeunes, particulièrement d'adolescents, se promènent ensemble et restent en groupe tout au long de l'événement. Leur participation est moins importante aux activités, mais elle est très grande pour ce qui est de la consommation dans les kiosques. Les jeunes représentent une grande partie de l'aspect économique local des *matsuri*, et les jeunes adolescents sont parmi ceux qui y participent le plus. Autant en participant aux petits jeux ou en consommant la nourriture typique des *matsuri*, les jeunes adorent se promener dans les allées de kiosques. Ils prennent donc part à un réseau socio-culturo-économique d'échange qui leur permet, à travers la socialisation, de développer des liens identitaires avec la communauté.

Pour les adultes, la participation informelle a une répercussion similaire à celle perçue chez les jeunes, mais dans ce cas-ci on ne parle pas nécessairement d'apprentissage, mais plutôt de consolidation de l'identité. Les adultes se retrouvent dans un environnement social très différent du quotidien en lien avec le travail. C'est un moment à passer avec sa famille et à socialiser avec les autres membres de la communauté. L'alcool peut jouer un rôle sur la socialisation et permet à certaines personnes de faire des activités qu'elles n'auraient pas faites autrement. Un exemple simple est le *karaoke*, une activité publique qui peut être gênante, mais certains adultes, avec ou sans compétence réelle en chant, se prêtent à l'exercice facilement après avoir consommé quelques boissons alcoolisées.

Les différents éléments culturels locaux ne sont pas nouveaux pour les adultes habitant depuis longtemps au sein d'une même communauté, mais pour les personnes nouvellement arrivées, ces éléments aident à comprendre la mythologie locale et les symboles associés. Comprendre la culture locale et la participation aux activités de quartier aident aussi à leur intégration. Il est aussi possible de participer spontanément pour les adultes à travers l'expérience de leurs enfants. Cela permet de vivre une expérience, à travers celle d'un autre, et

contribue à consolider l'identité déjà établie par ceux qui ont connu une expérience similaire dans leur jeunesse. Il n'est pas rare de voir les parents participer avec leurs enfants aux différentes activités afin de leur montrer comment faire. On y voit ainsi une transmission de leur savoir culturel envers la jeunesse.

Maintenant, passons à la participation formelle. Nous allons surtout nous attarder sur les rituels shinto présents dans les festivals, mais aussi sur les activités et les prestations musicales, car elles sont aussi organisées et pratiquées avant l'événement par les groupes produisant la performance. Les groupes qui présentent ces performances sont parfois composés de jeunes, et tout comme l'observation des diverses performances a une répercussion sur le public, la prestation en soi en a une aussi pour ces jeunes. En effet, cela permet, à travers leur activité culturelle, en lien ou non avec l'école, de prendre part à la vie communautaire et de s'identifier et de se faire reconnaître comme acteur culturel. Que ce soient les jeunes danseurs ou les joueurs de tambour du festival de Soma, ou encore l'orchestre d'étudiants présent au festival de Kotoni, ils prennent activement part à la communauté à travers leur performance artistique.

Pour ce qui est des rituels shinto, les jeunes sont présents et participent aussi bien que les adultes, toutefois, leur rôle est souvent moins important. Une des caractéristiques des *matsuri* est la mise en place d'événements exclusifs pour les jeunes, leur permettant de s'exercer à certaines pratiques shinto. De la même façon qu'on laisse une place aux jeunes dans les *bon odori* du festival d'été de Sapporo, on le fait aussi pour les parades de *mikoshi*. Durant le festival de Toyohira, on organise une petite parade où les acteurs sont uniquement des enfants. Le fait que tout soit grandeur réduite, permet aux jeunes participants de découvrir ce rite de façon beaucoup plus importante que de seulement l'observer. Participer à ce type d'événement aide aussi à comprendre les autres parades de *mikoshi* que ces jeunes peuvent voir, et ainsi augmenter leur savoir sur cette pratique. Comme mentionné dans le premier chapitre, ces parades ont des liens avec la mythologie et l'histoire locale. La participation à ces parades ne se limite pas à ce type de parade exclusivement juvénile, mais aussi aux parades que nous pourrions qualifier d'officielles. Nous pouvons aussi voir certains jeunes à l'intérieur des cortèges, accompagnant les *mikoshi* et les adultes. Lors des parades, la composition du groupe est réfléchie et les jeunes jouent un rôle d'acteur au même titre que celui des adultes. En plus, comme le montre l'exemple du festival de Soma, il est aussi possible pour des jeunes d'avoir un rôle un peu plus flamboyant,

telles que les quelques filles qui sont montées sur le *mikoshi* une fois arrivé au sanctuaire pour distribuer des friandises. Il est donc possible pour les jeunes de prendre part aux parades de multiples façons, et ainsi apprendre à travers cette pratique sur des aspects locaux.

Pour les rituels shinto autre que les parades de *mikoshi*, cette recherche ne démontre pas la présence des jeunes et il y a relativement peu de littérature disponible sur cet aspect (mais voir Bernier 1975). C'est plutôt des agents officiels qui les font ou des adultes spécifiquement choisis pour le faire. L'impact de la participation formelle aux festivals pour les adultes est similaire à celle de la participation informelle, mais peut avoir certains impacts supplémentaires pour certaines personnes. Certains rôles spécifiques sont donnés, dans des cas répertoriés dans la littérature, et donneront un statut ou du prestige aux individus les pratiquant.

Shinto national

Maintenant, passons aux caractéristiques des *matsuri* permettant de créer ou de renforcer les liens avec l'identité nationale. Même si leur objectif est de créer un lien de solidarité à travers la communauté, ces événements sont typiquement japonais et ce sont des événements qu'on identifie à la culture et à la tradition japonaise. De la même façon que nous pouvons facilement observer des éléments locaux à travers ces festivals, nous pouvons aussi voir des éléments de la culture nationale. L'un des premiers aspects que certains jeunes retiennent de leur premier festival, c'est le comportement des adultes. Sonoda Minoru (1988) présente un exemple personnel avec le comportement de ses maîtres d'école, figures d'autorité importantes au Japon, qui, dans les festivals, consommaient de l'alcool et agissaient très différemment du quotidien. Pour les non-initiés aux festivals, à première vue, on se retrouve dans un environnement social très différent. Toutefois, j'avancerais que ce comportement informel est en fait très japonais, mais on ne le retrouve pas dans l'espace public de tous les jours, au travail ou à l'école. Il est donc possible de voir ce type de comportement, souvent à moins grande échelle, dans d'autres types de rassemblements impliquant de l'alcool. Nous pouvons penser aux *sarariman* et les sorties entre collègues dans les bars, finissant après une grande consommation d'alcool. La grande consommation d'alcool, influençant le comportement des gens, est bien présente au Japon, et ce que les *matsuri* ajoutent, c'est un aspect sacré : consommer de l'alcool aide à communiquer avec les *kami*. Bien que les Japonais ne croient plus nécessairement à ce type de

croyanances, particulièrement les jeunes, cela reste partiellement une incitation sacrée à la consommation.

Nous avons déjà mentionné l'importance de la participation à travers ces festivals, mais cette idée de faire participer pour apprendre et la façon dont elle est faite sont, en soi, très japonaises. Cet apprentissage d'une façon de faire, qu'on identifie à une culture précise, affecte inévitablement l'*habitus* des individus visés. Ce qui est appris, dans le cas des *matsuri*, ce sont des éléments culturels japonais, et les jeunes sont particulièrement visés. L'apprentissage par la pratique est très efficace et visible à plusieurs niveaux au Japon. Nous pouvons prendre l'exemple d'une mère qui enseigne à son enfant comment faire la courbette (*ojigi*), les salutations japonaises, en faisant faire le geste à l'enfant ainsi qu'en le corrigeant s'il le faut. Un autre exemple, venant du système d'éducation, c'est l'absence de concierge et le fait de faire faire le ménage par les étudiants. Donc, pour enseigner la propreté aux étudiants, on leur fait faire le ménage. Nous pouvons voir durant les festivals le même type d'apprentissage, alors qu'on laisse les jeunes participer et faire des erreurs. Lors du *bon odori* du festival d'été de Sapporo, on laissait les jeunes aller jouer du tambour et ceux-ci pouvaient parfois manquer un peu de rythme. Cela se voyait aussi avec le groupe de jeunes danseurs au festival de Soma, alors que les danseurs plus jeunes, ne connaissant pas la danse, participaient quand même, à côté de leurs compatriotes plus âgés, et ils font ce qu'ils peuvent.

Uniquement en tant qu'observateur, les jeunes participants assistent à plusieurs activités considérées japonaises. Nous pouvons voir deux types d'activités japonaises : premièrement les activités traditionnelles, comme le sumo, le kendo et aussi plusieurs musiques et danses traditionnelles; et deuxièmement, les activités contemporaines, introduites récemment dans la culture japonaise, comme la J-pop ou le karaoké. En lien avec l'identité nationale, c'est le type d'activité qui est important de regarder et en prêtant attention à cela, on voit que dans les festivals que j'ai observés, ce sont des activités principalement japonaises. En plus de pouvoir assister à ces prestations, beaucoup d'activités impliquent la participation des jeunes. Encore une fois, le fait de participer permet de mieux apprendre les différents éléments de leur culture nationale. Nous pourrions aussi dire la même chose par rapport à la participation formelle des jeunes aux rituels, mais comme déjà mentionné plus tôt, peu d'exemples ont été observés durant

cette recherche. Les rituels, plus formels, ont tendances à donner des rôles stricts et bien définis, alors qu'il y a un plus grand laisser-aller dans les activités pour jeunes.

Cette participation non planifiée renferme des détails très intéressants par rapport aux rituels shinto. Nous savons que les *matsuri* sont des phénomènes de *communitas* entraînant une suspension de certaines normes sociales, et dans ce cas-ci, les normes entourant le genre. L'exemple de deux activités de sumo, au festival de Soma et de Koton, en fait la démonstration; habituellement, ce sport est uniquement réservé aux hommes au niveau professionnel, mais on laisse ici les jeunes filles participer. Cette transgression permet donc aux filles d'expérimenter, à travers la participation, un aspect de la culture japonaise qui ne leur sera probablement pas accessible dans leur vie. En plus de les laisser participer, on laisse aussi les garçons et les filles combattre entre eux. Tout en s'assurant d'avoir des adversaires de même taille, ces confrontations entre filles et garçons surprennent dans un Japon où la différence entre les genres est très marquée.

Cette transgression est toutefois limitée aux jeunes enfants. D'autant qu'il est important de voir ces transgressions dans les contextes de festivals et de rituels qui permettent à un plus grand nombre de personnes de participer, il est aussi important de regarder ce que Pierre Bourdieu a appelé les limites arbitraires. Le sociologue français décrit ce concept comme une ligne qui sépare qui peut participer à un rituel et qui ne peut pas, légitimant et naturalisant une différence entre les individus d'un groupe (Bourdieu 1982). Dans le cas des *matsuri*, nous regarderons deux de ces limites touchant le genre et l'ethnie. Dans le premier cas, bien qu'on laisse les jeunes filles participer à des activités typiquement masculines, sur d'autres aspects du festival, nous pouvons toujours voir que la société japonaise est patriarcale. La présence des femmes aux rites est de plus en plus grande au Japon, mais il y a encore des cas où seulement les hommes peuvent participer. Les parades de *mikoshi* sont de bons indicateurs de cette tendance, alors qu'on voit de plus en plus de femmes y prenant part en tant que porteuses, mais il y a encore beaucoup de parades où ce rôle est réservé aux hommes. Il faut toutefois relativiser cette tendance, car elle se fait alors que certains sanctuaires ont de la difficulté à recruter des personnes pour ces rites, donc l'ouverture aux femmes se fait dans un contexte de nécessité. Les festivals les plus populaires semblent encore pouvoir se permettre de ne pas ouvrir ce poste aux femmes, justement parce qu'ils n'ont pas de difficulté au niveau du recrutement.

Le deuxième cas de limite arbitraire est plus difficile à observer et à documenter, car c'est la division entre les Japonais et les non-Japonais. La difficulté de bien la voir est surtout due au fait que le Japon a une très faible proportion de sa population qui n'est pas d'origine japonaise. À cela se rajoute qu'il est difficile de voir si une personne est bel et bien japonaise ou non, par exemple, un Coréen naturalisé. À première vue, les rites étaient performés uniquement par des Japonais dans les cas observés au courant de cette recherche. Elaine Gerbert (1996) décrit un élément intéressant dans sa présentation du festival de Suwa, alors que certains rôles rituels sont limités à certaines familles de la région, car ils sont reconnus pour vivre là depuis très longtemps. Ce type d'exclusivité dans la participation active aux rituels donnent lieu à la mise en place d'organisations pour les familles privilégiée, des organisations nommées *miyaza* (Bernier 1975). Ceci empêche donc des nouveaux venus d'avoir ces rôles, mais aussi on s'assure que les rites soient faits uniquement par des Japonais. Il y a toutefois, à l'opposé, certains festivals qui laisse des étrangers prendre part aux rituels, mais comme dans le cas des femmes, on le fait parce que le recrutement de Japonais ne suffit pas. Il faut aussi dire que cette ouverture n'est pas acceptée par tout le monde. Ces deux limites arbitraires entrent en opposition avec la transgression présentée, mais reflètent bien certains schèmes de domination présents dans la société japonaise et pouvant être invisibles aux victimes (Bourdieu 2014, 8).

Dernier point important en lien avec une identité nationale, c'est la présence de symboles de la nation japonaise dans les *matsuri*. Il est possible de voir de façon permanente le drapeau du Japon dans certain sanctuaire, comme celui de Hokkaido, mais il est aussi utilisé durant certaines activités. Nous voyons son utilisation lors du *bon odori* du festival de Soma, alors que des petits drapeaux nippons sont remis aux danseurs durant l'activité. Pendant la durée de cette danse, il y a un air de fête nationale, comme celui du 4 juillet aux États-Unis, alors que le symbole de la nation est grandement mis de l'avant et que les danseurs le brandissent dans les airs. Cet exemple est le plus direct qui soit possible, mais on retrouve aussi le drapeau du Japon en tant que décoration pour d'autres activités, tel qu'utilisé sur le char de la parade du festival de Kotonî. Nous reviendrons plus précisément dans la prochaine section sur les liens avec le nationalisme japonais.

Les différents éléments présentés, autant culturels, sociaux, psychologiques que politiques, démontrent un lien clair entre cette idée d'une identité nationale et les *matsuri*. Bien

qu'on mette l'accent sur les aspects locaux de ces festivals, nous pouvons voir que ce sont, avant tout, des événements culturellement très japonais et qu'ils contribuent à la formation d'une telle identité d'une façon similaire à d'autres institutions comme l'éducation. L'intronisation de certains festivals dans la liste du patrimoine culturel immatériel de l'UNESCO met de l'avant cette idée d'en faire un élément culturel national. Ceci présente ces festivals, ayant lieu partout sur tout le territoire japonais, comme une caractéristique de la tradition japonaise, et ce, malgré leur grande diversité dans la forme. Il est donc impératif de regarder où se situent ces festivals, et même le shinto en général, par rapport à cette identité japonaise nationale.

Le nationalisme japonais

Qu'est-ce que le nationalisme japonais et en quoi le shinto y contribue-t-il? Une question qu'on doit brièvement situer historiquement pour mieux comprendre le contexte contemporain. Tout d'abord, pour avoir un sentiment de nationalisme, il faut obligatoirement une nation qui existe dans le discours ou qui est en construction. En effet, Benedict Anderson identifie la nation comme « une communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine » (2002, 19). Encore une fois, les particularités historiques du Japon en font un exemple très intéressant. Anderson (2002, 103-7) présente brièvement certaines transformations au Japon ayant contribué à la montée du nationalisme. En 1868, le Japon avait un territoire relativement bien délimité, une base morale relativement uniforme fondée sur le confucianisme, et une dynastie nationale millénaire. Malgré tout, la définition d'une nation a exigé des politiques précises imposées par l'État autoritaire de Meiji (1868-1912) : mise en place d'un gouvernement centralisé éliminant les divisions du territoire entre seigneuries qui avaient eu autonomie administrative jusqu'en 1868; uniformisation de la langue, base d'un système d'éducation obligatoire pour tous sur tout le territoire; définition des éléments fondamentaux d'une culture nationale empruntant surtout aux usages des samurais; mise en place d'une armée nationale; développement d'une idéologie de la grandeur nationale centrée sur l'idée de la descendance divine des empereurs. Ces éléments ont contribué, à partir de l'ère Meiji, à créer un puissant nationalisme qui prendra une ampleur désolante durant la Seconde Guerre mondiale. Plusieurs chercheurs et intellectuels de l'époque se sont intéressés au cas japonais. Watsuji Tetsurō présentera, dans ses écrits, un nationalisme écologique encore important de nos jours

dans les études culturelles et environnementales au Japon (Befu 2004). À partir d'une approche environnementale, il explique en quoi le peuple japonais est unique au monde. Pour ce qui est des chercheurs étrangers, John Embree (1943; 1945) est un anthropologue important dans les études japonaises dans l'avant-guerre, alors que ses écrits permettaient de mieux comprendre la culture japonaise; les travaux de l'anthropologue Ruth Benedict, avec son livre *The Chrysanthemum and the Sword* (1946) seront aussi importants dans les études de la culture japonaise de l'après-guerre (Yoshino 1992, 32). Le mandat qu'elle a eu était clairement en lien avec la guerre, et son livre se vendra bien au Japon. Ces différentes études mettent de l'avant un élément en particulier : l'homogénéité culturelle. Cet élément sera la pierre angulaire du discours nationaliste japonais depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale.

Nationalisme culturel résurgent

Yoshino Kosaku (1992) présente deux types de nationalisme au Japon : premièrement, le nationalisme culturel résurgent (*resurgent cultural nationalism*); et deuxièmement, le nationalisme revivaliste prudent (*prudent revivalist nationalism*). Le shinto a la particularité d'être présent dans les deux types. Le premier cas du nationalisme culturel moderne japonais tourne autour du concept de *Nihonjinron* et met de l'avant les caractères uniques du peuple japonais et est donc directement en lien avec une identité nationale hégémonique, dans le sens gramscien du terme. Déjà présenté dans le premier chapitre de ce mémoire, ce concept est plutôt large, mais se veut quand même exclusif en n'incluant pas les groupes minoritaires japonais. Le tout se résume par la simple équation suivante :

$$\text{Territoire} = \text{Peuple} = \text{Culture} = \text{Langue} \text{ (Befu 2001, 71)}$$

En lien direct avec le nationalisme, nous voyons différents aspects clés présentés par Anderson, qui avance que « l'élément commun des idéologies nationalistes [...] insiste sur la fatalité primordiale des langues particulières et sur leur association avec des unités territoriales particulières » (2002, 54). Nous allons passer brièvement en revue ces quatre composantes présentées par Befu et leurs liens avec le shinto.

Le premier élément, qui est d'une grande importance pour le nationalisme japonais, c'est la langue (Anderson 2002; Befu 2001; Yoshino 1992; Sakai 2005). La langue japonaise a la particularité d'être une langue parlée par un seul peuple : les Japonais. Contrairement au français

en France ou l'anglais en Angleterre, qui sont parlés ailleurs dans le monde que dans leur pays d'origine, ce caractère unique de la langue donne des munitions aux partisans de *nihonjinron*. La façon de concevoir la langue au Japon est similaire à ce qui se faisait dans le romantisme allemand. Déjà le gouvernement japonais s'est inspiré de plusieurs pays pour se moderniser, particulièrement l'État Prussien (Allemand) avec les aspects touchant le gouvernement, comme la Constitution, qui a déjà été présentée. En plus de cela, il est aussi possible de voir un rapprochement avec le nationalisme allemand caractérisé par le romantisme. Les liens entre le nationalisme japonais et le romantisme allemand se font surtout au niveau de la façon de concevoir sa langue et sa culture. Yoshino (1992, 56-59) fait le rapprochement avec le concept allemand de *Volksgeist*, que l'auteur traduit par « esprit folklorique », mais qui signifie plutôt l'esprit d'un peuple. L'accent était ainsi mis, par les penseurs et poètes allemands, sur les caractères uniques de l'Allemagne, en réaction aux Lumières. Un autre élément important, c'est le partage d'une culture commune, impliquant une langue commune : « *those who share a common understanding of linguistic meanings may be said to constitute a nation* » (Yoshino 1992, 57). Donc, la conception japonaise de leur langue, de la même façon que chez les Allemands, met de l'avant ces aspects uniques, sans tenter de trouver des raisons « logiques », comme par exemple chez les Français, pour mettre de l'avant leur langue (Befu 2001, 38). Pour ce qui est du rôle du shinto dans la langue, elle n'est pas particulièrement importante, du moins pas autant que l'éducation, mais toutes les activités du shinto se déroulent bien évidemment en japonais. Cette comparaison avec le romantisme allemand ne se limite toutefois pas à la langue, mais s'applique aussi à la culture.

Dans le même ordre d'idée, la culture japonaise est présentée comme unique. Sur cet aspect, le shinto et ses festivals jouent un rôle intéressant. Alors que le Bouddhisme, le Christianisme ou le Confucianisme viennent d'ailleurs, le shinto est présenté comme un élément indigène au Japon (Befu 2001, 84). C'est pour cette raison que le shinto a pris plus de place durant l'ère Meiji aux dépens du bouddhisme, qui est néanmoins demeurée la religion s'occupant de la mort. De plus, on peut voir avec la section précédente le rôle que les *matsuri* ont en ce qui a trait à la culture nationale qui est mise de l'avant dans ces événements. Ceci donne au shinto un statut particulier : c'est une religion purement japonaise, qui insiste sur les

traditions japonaises. Cette façon de voir leur culture est toutefois intimement liée au peuple japonais.

Ainsi, le nationalisme japonais est aussi lié avec le peuple, ou l'ethnie japonaise. On minimise l'importance des groupes minoritaires présents dans le pays pour insister dans le discours sur le groupe majoritaire, et ce, bien qu'il y ait plusieurs groupes minoritaires sur le territoire japonais. Les groupes comme les Aïnous, les Okinawais, les minorités coréennes, chinoises et autres, sont ainsi ignorés pour mettre de l'avant l'homogénéité ethnique du Japon; les occidentaux aussi, bien qu'ils soient vus comme une élite économique, sont exclus de la participation à la société (Befu 2001, 69-72). Toutefois, dans le cas japonais, on va plus loin que l'ethnie définie culturellement, on parle plutôt de déterminisme génétique. Befu (2001) présente quelques exemples démontrant cette situation dans la relation avec les Japonais d'outre-mer. Par exemple, à partir de 1975, environ, le gouvernement japonais a favorisé l'immigration des descendants des Japonais ayant émigré au Brésil et au Pérou à la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle, sous prétexte que, partageant le « sang » japonais, ils auraient plus de facilité à s'intégrer. Quelle ne fut pas la surprise de plusieurs Japonais en se rendant compte qu'une bonne partie de ces nouveaux arrivants ne parlait pas Japonais et se comportait plus comme des latino-américains que comme des Japonais contemporains. On voit donc ici l'idée que parce qu'on a du sang japonais, on est obligatoirement Japonais.

Le shinto jouera aussi un rôle secondaire dans cette catégorie et l'exemple de limites arbitraires touchant l'ethnie lors de certains festivals montre très bien comment on peut, de façon plutôt subtile, faire de la discrimination basée sur la nationalité. Cette différence entre le Nous et les Autres sera mise de l'avant avec *nihonjinron*, jusqu'au point de naturaliser ces différences, un procédé important dans le nationalisme des États-nations modernes. En mettant l'accent sur la génétique, ou les liens de sang, ainsi qu'en associant d'autres éléments biologiques et psychologiques aux caractéristiques des Japonais, *nihonjinron* est un discours qui renforce cette idée de différences naturelles entre le peuple japonais et les autres.

Le dernier point important à regarder est le territoire et ses liens avec le nationalisme. Le Japon possède un petit territoire terrestre, composé d'îles, et un grand territoire maritime, la Zone Économique Exclusive, qui est l'une des plus grandes au monde (Pelletier 2003, 14). Ce territoire n'a pas beaucoup changé depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, et les

changements se font surtout dans les contestations territoriales avec leurs voisins, comme la Chine, la Corée du sud et la Russie. Ce territoire, principalement les quatre principales îles, est associé au peuple japonais, quoique Hokkaido a connu un développement tardif. Le territoire est un repère spatial pour les trois autres éléments de *nihonjinron* présentés : peuple, culture et langue. On associe donc le peuple japonais, la culture japonaise ainsi que la langue japonaise au territoire nippon. Watsuji met l'accent sur ce territoire, un environnement distinct, pour décrire les particularités culturelles japonaises, de la même façon que Lévi-Strauss (2011) met de l'avant ce lien entre le territoire, les mythes et l'histoire. Les mythes shinto japonais mettent le Japon au centre de la création et la descendance divine de l'empereur a été utilisée à des fins nationalistes par le passé.

Ces différents composants de *nihonjinron* insistent sur les caractères uniques de la société japonaise et peuvent facilement créer un sentiment d'identité envers la nation. Le shinto n'est pas directement mentionné dans les écrits sur ce concept, mais se situe très bien dans le discours, alors que ces croyances sont uniques aux Japonais.

Nationalisme revivaliste prudent

Le deuxième type de nationalisme japonais discuté par Yoshino est directement en lien avec ce qu'il appelle le « vieux nationalisme » d'avant 1945 : le nationalisme revivaliste. Il se rabat donc sur la revitalisation de différentes institutions, comme le système d'empereur, ainsi que ses pratiques et ses symboles (Yoshino 1992, 203). Les tenants de ce nationalisme prônent de revenir à ce que c'était avant la guerre en ce qui concerne la place de l'empereur dans la société et les différentes institutions qui le permettent. Ce nationalisme est plutôt partagé par les conservateurs et l'extrême-droite, mais reste utopique dans la mesure où l'empereur actuel, l'empereur Reiwa, n'y montre pas d'intérêt. Il existe toutefois des liens entre le shinto et les nationalistes revivalistes que nous devons prendre en compte pour comprendre la place du shinto dans la société japonaise et certains enjeux politiques.

Dans le Japon contemporain, le shinto et le milieu de la politique ne partagent techniquement plus de lien, mais il est possible de voir de la pression de groupes nationalistes pour un retour au pouvoir et à la doctrine de la divinité de l'empereur, ainsi qu'à la (re)sacralisation du territoire japonais. Le parti au pouvoir, le Parti libéral-démocrate, est

composé de plusieurs nationalistes qui sont dans cette lignée, y compris le premier ministre Abe Shinzo (Holtz 2016). Évidemment, le système impérial n'est plus ce qu'il était avant la Seconde Guerre mondiale et sa forme actuelle, purement symbolique, n'est pas prête à reprendre du pouvoir. Cela dit, le système impérial est toujours présent et symbolise à lui seul, l'histoire japonaise avec sa dynastie millénaire.

Au-delà des liens avec les mythes, un élément des *matsuri*, dans cette présente recherche, ressort en lien avec ce type de nationalisme : l'utilisation du drapeau japonais, le *Hinomaru*. Le drapeau en soi, avec le soleil en son centre représentant la déesse Amaterasu, est un puissant symbole de la nation japonaise. Toutefois, son utilisation est mal perçue par plusieurs japonais, et si quelqu'un l'exhibe sur son terrain, il peut se faire associer à l'extrême-droite (Befu 2001, 92). C'est dans ce contexte que son utilisation dans les festivals est surprenante, car il ne s'agit pas d'une fête nationale, ou même d'une fête en lien avec la nation, mais des festivals locaux. Son utilisation la plus marquante, lors du festival du sanctuaire de Soma, nous force à voir des liens entre le shinto et l'État japonais.

Le plus grand symbole shinto en lien avec le nationalisme reste toutefois le sanctuaire de Yasukuni. Il faut noter que même si plusieurs premiers ministres sont allés rendre une visite au sanctuaire, l'empereur Heisei n'y est pas allé personnellement durant son règne, et même l'empereur Showa a cessé ses visites. Certains détails ont été mentionnés dans le premier chapitre, mais un élément important du nationalisme est au centre de la façon dont la société japonaise voit les campagnes militaires de la première moitié du 20^e siècle : ce qui ressort, c'est l'oubli, ou plus précisément le révisionnisme historique. Anderson (2002) met l'accent sur ce concept dans ses écrits sur le nationalisme. Lorsqu'on fait la biographie de sa nation, qui est principalement enseignée à travers le système d'éducation, on choisit parfois de passer sous silence certains moments précis. Pour le Japon, certains aspects de la guerre sont adoucis ou simplement non mentionnés. Le sanctuaire de Yasukuni, dédiés aux morts des guerres impériales qui de ce fait deviennent kami, joue certainement un rôle de commémoration, mais aussi un rôle dans l'oubli, alors qu'on passe sous silence plusieurs tristes événements des conflits dans les conquêtes expansionnistes japonaises. Ce sanctuaire est un important symbole pour le nationalisme revivaliste contemporain et pour l'extrême-droite, on y voit donc des liens clairs entre le shinto et le milieu politique.

Ce chapitre démontre des liens entre le shinto, à travers ses festivals, et l'identité japonaise. Les liens avec une identité nationale ont été démontrés, mais il reste que la nature même du shinto n'est pas claire. Nous nous retrouvons dans un contexte particulier au Japon, où certaines personnes tentent de catégoriser le shinto comme un élément culturel, et non religieux. Ce changement ne serait pas sans conséquence pour ses liens avec l'identité et le nationalisme, et mérite ainsi qu'on s'y attarde afin de bien comprendre le rôle du shinto dans la société japonaise contemporaine.

Chapitre 5 : Sécularisation, espace public et shinto

Dans l'objectif de décrire et d'analyser la place du shinto dans le Japon contemporain, et d'approfondir le débat sur les caractéristiques du shinto, qu'elles soient religieuses ou séculières, il faut tout d'abord définir les concepts en lien avec le séculier, délimiter les caractéristiques d'un État séculier, passer en revue l'étude du séculier dans les sciences sociales ainsi que présenter les caractéristiques des religions publiques. Premièrement, le principal auteur utilisé dans ce chapitre sera le sociologue des religions José Casanova. Son cadre d'analyse et la terminologie employés s'appliquent bien à la présente recherche, et ce, malgré la différence culturelle des religions étudiées dans ses écrits. D'autres auteurs, dont le philosophe Charles Taylor et l'anthropologue Talal Asad, seront aussi mobilisés afin d'offrir un cadre théorique plus complet. Différents termes sont utilisés dans l'étude du séculier ayant des significations différentes, dont les concepts de séculier, de sécularisation et de sécularisme. Le premier concept, le séculier, est défini par Casanova comme une « catégorie moderne centrale – théologique-philosophique, légale-politique, et culturelle-anthropologique – pour construire, codifier, saisir et expérimenter un monde ou une réalité différenciée du "religieux" » (2011, 56). Il ne faut toutefois pas faire l'association entre le séculier/profane et le religieux/sacré (Casanova 2011, 65). De plus, la ligne entre ce qui est séculier et religieux n'est pas hermétique, alors que ces deux concepts interdépendants peuvent pénétrer dans la sphère de l'autre. La catégorie « séculier » ne fait donc pas de sens sans sa contrepartie, la catégorie « religieux » (Casanova 1994, 20; Horii 2018). Le sociologue mentionne le changement de cette catégorie du séculier, qui était dans son origine chrétienne une catégorie résiduelle, mais qui est maintenant une réalité importante dans les sociétés modernes.

Ensuite, lorsque nous parlons de sécularisation, on se réfère aux processus historiques, aux transformations et aux différentes façons de faire la différenciation du « religieux » et du « séculier » à travers les diverses sphères institutionnalisées (Casanova 2011, 57), servant ainsi à rendre certains éléments auparavant religieux en réalités mondaines ou terrestres (Casanova 2007; 2011; Taylor 1998). Ce processus est souvent présenté comme l'une des caractéristiques du passage d'une société vers la modernité dans les pays occidentaux (Asad 2003). Nous définirons ici la modernité comme « un projet sociétal global qui se met en rupture relative

avec la tradition, en accompagnement des technologies modernes (dans le sens récentes, innovantes) et en positionnement conscient face au monde » (Pelletier 1997, 16). Nous regarderons un peu plus tard en détail l'histoire de la sécularisation et du rapport entre cette sécularisation, la modernité et les chercheurs en sciences sociales de la fin du 19^e siècle et du début du 20^e siècle. Casanova (2007) identifie trois types de sécularisation. Premièrement, le déclin des croyances et des pratiques religieuses dans les sociétés modernes; ce postulat s'avèrera partiellement faux, alors que plusieurs exemples, dont les États-Unis, montrent en effet que ce n'est pas le cas, avec une forte présence de la religion dans l'espace public. Remarquons que ce pays est quand même une exception parmi les pays occidentaux. Deuxièmement, il y a la privatisation de la religion, souvent considérée comme l'une des conditions afin d'avoir une démocratie libérale moderne; ce retrait de la religion dans la société se ferait soit par un déclin des religions, soit par une privatisation et marginalisation des religions (Casanova 1994, 20). Troisièmement, il y a la sécularisation en tant que séparation du religieux des sphères séculières, ou nouvellement séculières, comme l'État, l'économie ou la science. Il est important de noter que les sociétés qui ont passé par un processus de sécularisation l'ont fait dans des contextes différents, et qu'il n'y a pas qu'une seule forme « moderne » de le faire.

Enfin, avec le concept de sécularisme, on se réfère à une large variété de visions du monde et d'idéologies modernes du séculier (Casanova 2011, 57). On se retrouve soit face à un projet étatique et constitutionnel de séparation de l'État et de la religion, soit d'une idéologie avec une conception particulière de l'État face à la religion. Pour chaque cas, il faut observer comment cette frontière s'est créée entre l'État et la religion, ainsi que par quels acteurs. Il faut aussi observer les principes de séparation et de régulation étatique de la religion à travers la société. Charles Taylor (2010) identifie trois prérequis pour le sécularisme, qu'il présente en faisant l'analogie avec la devise de la république française : liberté, égalité, fraternité. En premier lieu, aucun individu ne doit être forcé dans le domaine du religieux, ce qu'on attribue à la liberté de religion, donc la liberté dans la devise française. En deuxième lieu, les personnes de différentes croyances doivent être égales entre elles et face aux institutions. En troisième lieu, dans le processus de déterminer les projets de société et d'identité politique, toutes les croyances doivent être entendues. Le philosophe lie ce dernier point à la fraternité, mais c'est sans doute le point le plus difficile, car le groupe majoritaire pèsera toujours plus dans ces « projets de

société » et dans la définition de l'identité nationale. Cela reste aussi grandement variable selon les pays et la diversité culturelle qui y réside.

Pour qu'un État soit séculier, il faut d'abord une structure qui le rend séculier. Le premier aspect que nous avons déjà mentionné, et qui est sûrement le plus important, est une Constitution séculière. Encore une fois, il y a plusieurs façons d'arriver à une Constitution séculière et il s'agit d'un projet d'État en soi (Casanova 2011). L'exemple des États-Unis est important et intéressant, car autant la Constitution de ce pays garantit une liberté de religion, autant on y retrouve une forte présence de la religion dans la vie publique, particulièrement le protestantisme (Taylor 2004). Le premier amendement garantit ainsi la liberté de religion au peuple, mais n'interdit pas l'intervention de la religion dans la sphère publique. Certains pays séculiers seront beaucoup plus restrictifs sur cet aspect, comme la France, avec la notion de laïcité, qui interdit le port de signes religieux (ostentatoires) dans certains espaces publics comme les écoles, autant pour les étudiants que pour les enseignants (Taylor 2010, 28). On associe aussi un État séculier aux autres aspects de la modernité, dont la démocratie, le savoir basé sur la science, les droits humains, etc. (Casanova 1994; Taylor 2011; Asad 2003). La sécularisation d'un État reste toutefois possible seulement dans un pays muni d'un système structuré ainsi, mais il faut noter que la façon de se structurer et les processus pour y arriver sont très variables. Dans le cas des pays asiatiques, Richard Madsen (2011) démontre avec quelques exemples qu'on se retrouve avec des structures étatiques séculières, similaires aux États-Unis, alors qu'à l'intérieur des pays, on retrouve une dynamique religieuse très différente. En fait, bien que le niveau de religiosité varie d'une société à l'autre, beaucoup de personnes sont encore très présentes dans les sanctuaires religieux au travers de l'Asie de l'Est, particulièrement lors des festivals.

Maintenant, regardons le début de l'avènement des États séculiers, alors que les différents chercheurs en sciences sociales étaient presque tous unanimes sur le sort des religions : leur place importante dans la société moderne était considérée comme révolue. Casanova (1994) fait une présentation exhaustive des grands auteurs de l'époque qui partageaient cette vision, dont Karl Marx, Auguste Comte, Edward B. Tylor, Émile Durkheim, Max Weber, Sigmund Freud, et plusieurs autres. Il y aura que quelques exceptions, avec des auteurs comme Alexis de Tocqueville ou William James. L'idée qui était généralement acceptée était qu'il y aura un déclin de la religion, ou une privatisation et une marginalisation de celle-ci.

Une vision évolutionniste était donc prédominante en affirmant qu'il n'y avait qu'une avenue possible pour les religions. Ces théories perdront de l'assurance avec l'ouvrage de Thomas Luckmann *The Invisible Religion* paru en 1967, et encore plus dans la décennie suivante, alors qu'on documente de nombreuses nouvelles religions et des mouvements religieux (Casanova 1994, 19). Cette supposition que la religion mourra a sans aucun doute été assez forte, mais très récemment on a reconnu le maintien des religions et même, dans plusieurs cas, une renaissance.

Il ne faut donc pas voir la sécularisation comme un synonyme de disparition des croyances et des pratiques religieuses. Autant en Europe qu'en Amérique du Nord, on assiste à un maintien des croyances chez une partie de la population, à l'apparition de nouvelles religions et parfois, à la résurrection d'anciennes croyances (Casanova 1994, 212). Certaines religions refusent cette place marginale et on assiste à une déprivatisation et à une repolitisation des religions dans nos sociétés contemporaines. Trois justifications sont amenées par Casanova : premièrement l'entrée dans la sphère publique de la religion afin de protéger sa propre liberté de religion et les autres libertés associées aux droits modernes; deuxièmement, afin de questionner et de contester l'autonomie absolue des sphères séculières; et troisièmement, afin de protéger les modes de vie traditionnelle de l'État et son administration. Pour nous pencher là-dessus, le sociologue des religions met l'accent sur la dualité publique-privée et sur l'importance d'observer la présence des religions dans l'espace public.

Il existe plusieurs façons de concevoir cette distinction entre le public et le privé. Weintraub (1997) fait une distinction entre le marché comme étant privé et l'État comme étant public, distinction libérale qui est discutable. Selon Alfred Stephan, la sphère publique peut se diviser en trois, soit l'État, la société politique et la société civile. Charles Taylor définit le concept de la sphère publique comme étant :

a common space in which the members of society are deemed to meet through a variety of media: print, electronic, and also face-to-face encounters; to discuss matters of common interest; and thus to be able to form a common mind about these (2004, 83).

Les interventions d'éléments religieux dans ces sphères publiques se font quelquefois à travers une religion civile hégémonique, et d'autres fois par des interventions publiques de groupes religieux. On fait donc face à des manifestations religieuses privées et des manifestations publiques, et il faut regarder cette différence sur la base de la distinction entre une religiosité

individuelle et groupale (Casanova 1994, 44). La religiosité individuelle est vécue à travers les communautés religieuses, regroupées autour d'un message religieux. Plusieurs religions sont appelées « religions de salut », insistant sur le sort des humains après la mort. Ces religions peuvent éviter d'intervenir en tant que telles dans l'espace public, tout dépendant de leur message et du contexte politique. Certains exemples démontrent qu'une religion peut passer de public à privé, ou l'inverse, comme la Chrétienté dans l'Empire romain.

Dans cette présente recherche, ce n'est pas toute la sphère publique qui a été observée, principalement à cause de son ampleur : le Japon est un pays de plus de 125 millions de personnes, réparties sur un territoire qui s'étend sur plus de 3000 km du nord au sud. La recherche actuelle se concentre plutôt sur l'espace public non institutionnalisé : l'espace commun où il est possible de se rassembler physiquement et publiquement, incluant les rues et les parcs, mais excluant les institutions publiques comme les écoles, le parlement, ou les tribunaux. En outre, cette recherche porte sur une petite région précise, dans la ville de Sapporo. Les liens entre la sphère publique et les religions au Japon ont déjà été étudiés par des auteurs tel que Hardacre (2003), Baffelli (2017) et Mullins (2012). Rots et Teeuwen (2017) ainsi que Ravitch (2013) ont analysé plus précisément les liens entre le shinto et les institutions publiques.

Pour ce qui est des pays que l'on dit moderne, donc principalement des pays de l'Occident, on pensait que les religions allaient se cantonner dans la sphère privée. On assiste plutôt à une présence continue de la religion dans la sphère publique, et même quelquefois à une repolitisation et une déprivatisation de la religion. Casanova (1994) en démontre cinq exemples dans son ouvrage *Public Religion in the Modern World*, avec l'Espagne, la Pologne, le Brésil et le protestantisme évangélique aux États-Unis. Ces exemples démontrent que la privatisation n'est pas une tendance universelle de la modernité et qu'il y a une variété de processus et de résultats possibles. L'auteur présente trois raisons qui expliquent ce phénomène : l'adaptation instrumentale des institutions religieuses à un nouvel environnement séculier ; une mobilisation réactionnaire des groupes traditionalistes résistant à la modernité; et finalement, le retour partiel du sacré, délaissé en partie par la modernité.

Ces théories de la sécularisation sont toutefois bâties sur les modèles occidentaux, et il faut se demander si c'est applicable à d'autres cultures (Casanova 1994; Taylor 1998; 2011; Asad 2003). Les différents auteurs traitant du sécularisme sont portés à dire que c'est possible,

mais qu'il faut adapter les théories au besoin. Ce qui est nécessaire à faire dans tous les cas, c'est de comprendre comment les frontières de ce qui est religieux ou séculier se créent, et par qui elles sont créées (Casanova 2011). C'est ce que nous ferons durant le reste de ce chapitre afin de bien comprendre le contexte de religion nationale dans lequel cette recherche se situe.

Shinto : religieux ou séculier?

Le cas du Japon est particulier, car étant un pays non occidental, il en demeure tout de même moderne, étant d'ailleurs le seul pays qui n'est ni de l'Europe, ni de l'Amérique du Nord au sein du G7. On mentionne souvent le Japon comme l'Autre modernité, un modèle pour les pays non occidentaux, particulièrement en Asie (Pelletier 2003). Toutefois, tout comme en Europe et en Amérique du Nord, on observe que la division entre le séculier et le religieux est en mouvement. Différentes recherches montrent un changement de la place du shinto dans la société japonaise à travers ce que Rots (2017) appelle une sécularisation discursive : une recatégorisation du shinto qui passe de « religieux » à « culturel » ou « traditionnel ». C'est donc dans ce contexte qu'il est important de savoir dans quelle catégorie se situe le shinto. Revenons tout d'abord sur l'histoire de la religion et du séculier au Japon, nécessaire à la compréhension de ce changement.

Trois événements historiques sont importants pour comprendre la place du shinto dans la société japonaise contemporaine. Le premier, déjà expliqué dans le premier chapitre, est l'importation du concept de religion par le contact avec les pays occidentaux, et particulièrement les États-Unis, au milieu du 19^e siècle. Ce contexte diplomatique et l'arrivée du christianisme forceront les autorités japonaises à trouver une solution, et ainsi à définir plusieurs éléments indigènes au Japon. Déjà vers la fin de la période Edo, on voit des idées nativistes devenir plus importantes, mettant de l'avant les aspects indigènes du Japon par rapport aux aspects étrangers (Hardacre 2016, 323). La doctrine du mouvement dit du *kokugaku*, traduit par « apprentissage national », développée au 18^e et 19^e siècles, a eu un impact sur plusieurs aspects de la vie et de la pensée au Japon, dont la place du shinto par rapport au Bouddhisme (Isomae 2013). Un autre concept qui aura une plus grande place après la restauration Meiji, mais qui était aussi présent avant, c'est celui de *kokutai*. Traduit par « le corps de la nation », « structure nationale » ou encore « essence nationale », ce concept est utilisé pour parler de l'unité spirituelle nationale

(Hardacre 2016, 358). L'intellectuel confucéen Yokoi Shōnan (1809-1869) écrivait en 1856, que le Japon manquait d'une croyance nationale et que ce qui était déjà en place, comme les Trois Enseignements, comprenant le respect des kami, les désirs humains et l'obéissance à l'empereur, ou même le bouddhisme, n'était pas efficace comparé au Christianisme en occident (Wakabayashi 1986, 143). Le *kokutai* sera aussi un élément important dans la formation de ce qui aura été appelé le shinto d'État, qui mettra l'empereur au centre de la société japonaise (Josephson 2012) et élèvera le shinto d'État au-dessus des autres religions.

En important le concept de religion, le Japon importe inévitablement le concept de séculier. Contrairement au mot religion, le mot séculier existait déjà au Japon avant l'arrivée des Américains et il avait une sémantique relativement similaire à son utilisation contemporaine. Certains penseurs japonais décrivent même le Japon de l'époque d'Edo comme une période de sécularisation. Le terme pour traduire le mot séculier est *sezuko* (世俗) et on retrouvait déjà ces deux kanji dans le *Nihon Shoki*, complété en 720 (Krämer 2013, 202). La sémantique du mot changera au courant de l'histoire, et dans la période Meiji, les autorités japonaises ont su en tirer profit dans le contexte diplomatique difficile et par la suite, dans le contexte de guerre et d'ultranationalisme japonais, en définissant le shinto non pas comme une religion mais comme doctrine nationale

Comme deuxième événement important, on retrouve encore l'influence des États-Unis. Sortant victorieux de la guerre contre le Japon, les Américains qui ont occupé militairement le Japon, ont voulu changer le système politique japonais pour le démocratiser et ainsi imposer la sécularisation, à l'occidentale, du pays (Schaller 1987). Ainsi, l'Article 20 de la Constitution imposée par les Américains garantit en premier lieu la liberté de religion, comme dans la Constitution américaine, et en deuxième lieu, elle empêche l'État de favoriser une religion en lui donnant de l'argent. Donc, avec la nouvelle Constitution, le shinto changera de statut juridiquement et deviendra une simple religion comme les autres, perdant ainsi ses privilèges.

Ces deux événements historiques ont eu un impact sur le sécularisme japonais au niveau de l'État et de sa structure, mais un troisième événement, en 1995, changera quant à lui la perception de la religion au Japon : l'attentat de Aum Shinrikyo. Avant cet incident, on se retrouve au Japon dans une situation à peu près similaire à d'autres pays occidentaux, alors que plusieurs nouvelles religions voient le jour, mais où la sécularisation a progressé aussi avec le

développement de l'économie industrielle et l'urbanisation. Une nouvelle religion, Sōkagakkai, a même créé un parti politique en 1962, le Kōmeitō, maintenant tout à fait autonome depuis 1970 afin de développer, selon ses membres, une politiques plus séculière (Bernier 1975; Hardacre 2003). Bien que la sécularisation précède 1995, l'affaire Aum a accéléré le déclin des nouvelles religions et a fait perdre la confiance des Japonais dans les religions en général. Cette crainte se voit dans la proportion de personne ne faisant pas confiance aux personnes appartenant à d'autres religions, un taux qui est de 83,5% (Tableau 1). Il faut aussi considérer que le taux de méfiance envers les immigrants de la part des Japonais, y compris ceux présents au Japon depuis plusieurs décennies, est plutôt élevé (Green 2017; Robillard-Martel et Laurent 2019), donc aussi envers les croyances non japonaises qui les accompagnent. En plus de cet événement trouble de 1995, la crise économique et le tremblement de terre de Kobe contribueront aussi à créer un sentiment d'insécurité au Japon.

Pour faire face à cette crise, Sonoda Minoru, alors professeur à l'Université de Kyoto et prêtre en chef du sanctuaire de Chichibu, déclare au nouvel an de 1996, que le shinto doit changer et être « une religion existant à l'intérieur du séculier, une religion culturelle [et] construire un nouveau sens de communauté en contexte urbain » (cité dans Hardacre 2016, 509). Malgré ce changement apporté par l'affaire Aum, il n'y aura pas de changement en lien avec les structures étatiques officielles séculières depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, mais des changements ont tout de même lieu au niveau social et culturel, comme on l'a vu avec les visites des premiers ministres au sanctuaire de Yasukuni.

Certains éléments de continuité du shinto resteront toutefois dans la culture japonaise après la guerre, et laissent penser que cette croyance n'a pas la même place que les autres religions dans la société japonaise. Dans ce contexte d'après-guerre de privatisation imposée de la religion, particulièrement du shinto, certains éléments reviennent plutôt rapidement dans l'espace public, comme les *matsuri* (Hardacre 2016). Tel que présenté plus tôt par Casanova, il est important de mettre l'accent sur la présence de la religion dans l'espace public, et les résultats de la recherche montrent clairement cette présence du shinto dans l'espace public au Japon. En effet, les parades de *mikoshi* ont toujours été faites dans l'espace public. Certaines parades demandent aussi beaucoup de ressources, comme celles du sanctuaire d'Hokkaido, qui font appel à la police afin de permettre à un grand contingent de se déplacer dans les rues de la ville.

La différence entre les rites comme étant sacrés et les festivités comme étant profanes, proposée par Sonoda (1988) est aussi intéressante. On pourrait s'attendre à ce que ce soit le profane qui occupe l'espace public, comme le démontre l'organisation spatiale du festival de Kotoni, mais c'est aussi bien le sacré à travers les rites et les symboles. Le festival de Susukino en est un bon exemple, puisqu'on se retrouve dans un festival civil, c'est-à-dire non organisé par un sanctuaire, mais qu'on retrouve tout de même des *mikoshi* accrochés dans les rues et une parade dans la rue. Bien qu'il n'y ait pas de divinité à l'intérieur du *mikoshi*, on se retrouve tout de même avec la présence d'un symbole shinto dans un événement laïc et public.

Ce qui est encore plus intéressant en lien avec les *matsuri* civils, c'est le manque de distinction de la part du public entre ces derniers et les *matsuri* organisés par les sanctuaires. Cela démontre la perception qu'ont certains japonais face à ces événements qui sont techniquement shinto. L'élément « religieux » de l'événement n'est pas vraiment pris en compte, alors que l'aspect festif et laïc ressort des discussions avec les participants. Ceci fait encore écho à la sécularisation discursive de Rots (2017), puis qu'on recatégorise les pratiques shinto comme étant des aspects culturels ou traditionnels. Le mot *matsuri* est donc devenu générique et regroupe un ensemble de festivals laïcs ou non, sans que ses participants en fassent nécessairement la différence. Avec le type d'activités présents à ces festivals, il est facile de ne pas voir les aspects religieux, quoi qu'ils soient bien présents. La majorité des activités sont laïques et n'ont pas de connexion avec le shinto, et ce, malgré le fait qu'on y retrouve beaucoup d'éléments traditionnels japonais. Les activités populaires, comme le *sumo*, ou le fait de consommer de la nourriture et de l'alcool, ne sont pas religieux en tant que tel, bien qu'ils puissent s'inscrire dans un cadre religieux.

Le terme religion en soi s'est avéré problématique lors de la recherche en parlant du shinto et plus particulièrement des pratiques shinto, comme par exemple simplement le fait d'aller prier lors des festivals. Prendre part à ces activités et suivre ces pratiques ne sont pas forcément perçus comme des actes religieux. En effet, il y a une connotation chrétienne au mot *shūkyō*, mot utilisé en japonais pour parler des croyances dans des forces surnaturelles, en lien avec le contexte historique de création de ce mot au Japon, comme on l'a vu précédemment. Isomae (2013) y associe aussi une connotation d'appartenance à une église, à une communauté de croyants liés par des convictions personnelles. Ce mot est donc lié plutôt aux religions

occidentales et n'inclut pas, pour plusieurs Japonais, la religiosité japonaise. Cet aspect nous amène à nous poser des questions sur ce que les Japonais comprennent et interprètent lorsqu'on pose des questions en liens avec les religions, autant les croyances étrangères que locales. Il est intéressant de voir dans le tableau 1 ce que les répondants considèrent comme étant un service religieux. Dans le contexte où certaines pratiques ne sont pas perçues comme étant religieuses, certaines statistiques peuvent être trompeuses, particulièrement dans le cas du shinto, alors que les pratiques sont au centre des croyances.

Tableau I. L'affiliation religieuse, la pratique et les croyances au Japon en 2010

% belonging to a religious denomination	43,2
% identifying as a religious person	25,4
% attending religious services at least once a month	11,1
% praying to God more than once per week	26
% believing in God	59,3
% that do not trust people of other religions	83,5
% that think the meaning of religion is to make sense of life in this world	83
% considering religion important	21,9

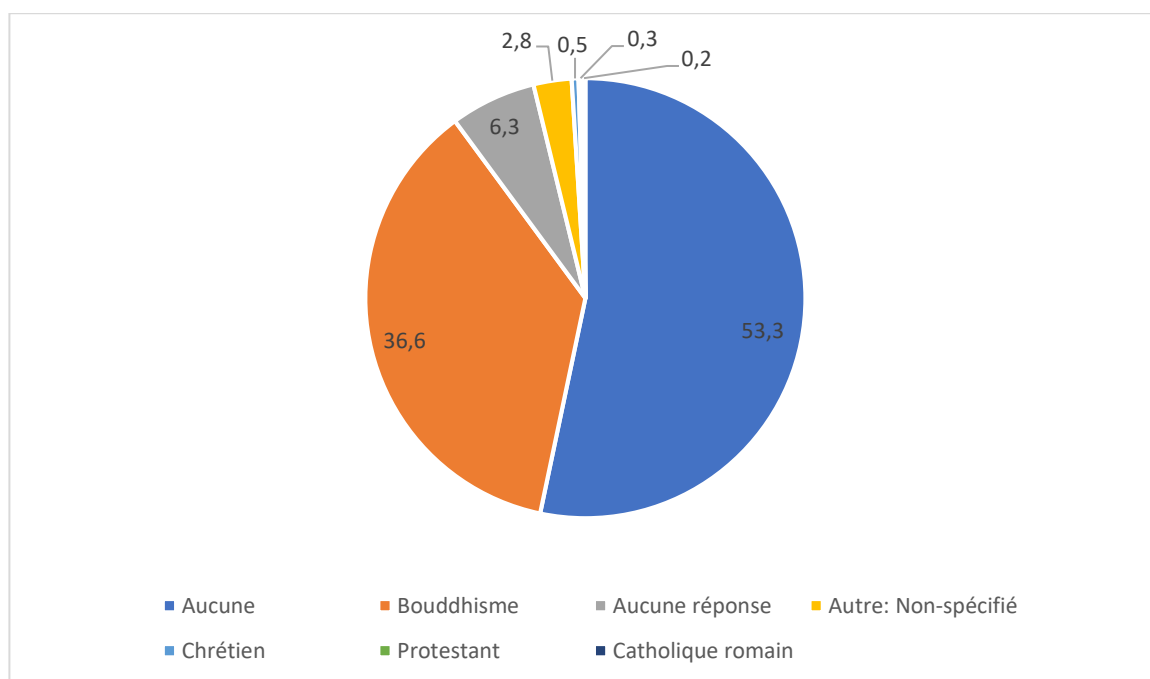
Note: Les données viennent de l'Association of Religion Data Archives (<http://www.thearda.com/internationalData>), accédé le 18 mars 2019

Le tableau I montre des données intéressantes par rapport à la conception de la religion. Certaines données entreront en contradiction, un plus grand nombre de personne croyant en « Dieu », mais il n'y a que le quart qui s'identifie comme une personne religieuse. Il serait donc intéressant de voir comment ils ont traduit le mot Dieu en japonais, car cela pourrait aussi bien inclure les Bouddhas que les *kami*. Helen Hardacre (2016, 519) fait une interprétation juste de cette contradiction en pointant la méfiance des Japonais face à la religion, baissant ainsi certains taux liés à ce sujet. La japonologue américaine met en partie la faute de cette méfiance sur

l'incident de Aum Shinrikyo, mais ce n'est pas une situation uni-causale. On voit aussi une montée de l'importance de la science dans la société japonaise (Inglehart et al. 2014), et une association de l'athéisme au rationalisme (Yamakage 2012, 60).

D'autres données du tableau I méritent qu'on s'y attarde un peu plus. Premièrement, pour les Japonais qui affirment appartenir à une organisation religieuse, de quelle organisation s'agit-il? Le tableau II présente les différents choix d'appartenance à un organisation religieuse, et ce qui est frappant de l'étude, c'est l'exclusion du shinto des choix possible d'affiliation. Premièrement, l'exclusion du shinto dans les questionnaires sur les religions n'est pas rare et peut être fait tout aussi bien de façon volontaire qu'involontaire. Deuxièmement, les données montrent toutefois que le choix du shinto n'était pas vraiment nécessaire, car les choix « autre » ou « aucune réponse » ne représente qu'une petite fraction du graphique, alors que « aucune » et « bouddhisme » sont les deux plus populaires, laissant croire que le shinto n'est pas considéré comme une religion par plusieurs répondants.

Tableau II. Appartenance à une dénomination religieuse en pourcentage (entre 2010 et 2014)



Note : Données pris du World Values Survey (<http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>), accédé le 18 mars 2019

Cette problématique se retrouve à travers plusieurs sondages. La recherche annuelle sur la religion faite par l'Agence des affaires culturelles du Japon en 2017, montre d'un côté qu'il

y a 84,7 millions de Japonais qui se considèrent shinto, et un peu plus se considèrent bouddhistes (Annexe 1). D'un autre côté, le Tableau 1 montre que 74,6 % des personnes ayant répondu ne s'identifie pas comme personne religieuse. Le Japanese General Social Survey (Tanioka, Iwai, et Maeda 2016) en 2012, va dans le même sens avec 65,2 % des répondants (N = 4667) disant ne pas suivre une religion, ainsi que le Japanese National Character Survey en 2013 (The Institute of Statistical Mathematics 2013), avec 72 % des répondants (N = 1591) disant ne pas avoir une croyance religieuse personnelle. Cette confusion est aussi observable sur le terrain, selon la manière dont on pose les questions. Sans mise en contexte, si l'on pose la question sur leur religiosité, on se fait souvent dire que le Japon n'a pas vraiment de religion. Toutefois, lorsqu'on mentionne des événements précis, comme les *matsuri* dans le cas de cette recherche, les informateurs affirment y prendre part et acceptent le caractère shinto de ces derniers. Ces renseignements nous forcent à nous pencher sur ce qu'on peut considérer comme une organisation religieuse ou pas, et pour ce faire, penchons-nous sur l'institution shinto.

Institution shinto

On se retrouve dans un contexte au Japon où l'État est séculier, avec une Constitution efficace, et une conception de la religion, plus particulièrement du shinto, qui est changeante. La sécularisation discursive du shinto ne change toutefois pas ce dernier dans sa structure et ses dynamiques. Le shinto doit être considéré anthropologiquement comme une religion publique nationale. Les efforts de l'élite shinto et de certains politiciens à vouloir une plus grande place du shinto dans la société japonaise et dans la sphère publique sont importants à prendre en considération, d'autant plus que les impacts potentiels sont notables pour la société japonaise. Nous reviendrons plus tard sur ces enjeux de pouvoir au Japon. Le shinto a toutefois ses particularités structurelles qui le distinguent à la fois des autres croyances animistes et des grandes religions monothéistes. Certains auteurs, comme Yamakage (2012), diront que l'une des caractéristiques du shinto est son absence d'institution, et bien qu'il soit vrai que le shinto ne se compare pas au Catholicisme ou à l'Islam, on peut tout de même y rattacher une certaine institution. Ce concept reste plutôt vague et c'est l'une des raisons pour lesquelles on peut ne pas voir le shinto comme les autres religions puisqu'il n'y existe pas de communauté religieuse shinto. Nous utiliserons ici la définition d'institution de John Thompson, tirée de la préface du

livre *Langage et pouvoir symbolique* de Pierre Bourdieu, qui ne désigne pas une « organisation particulière – telle famille ou telle entreprise par exemple –, mais [qui] s’applique à tout ensemble relativement durable de relations sociales qui confèrent aux individus des formes différentes de pouvoir, de statut et de ressources » (Thompson dans Bourdieu 1982, 18).

Tout d’abord, regardons la structure du shinto. En 2013, on dénombre plus de 81 000 sanctuaires au Japon avec un nombre similaire de prêtres (Hardacre 2016, 514). Il y a une différence de statut entre les différents sanctuaires. Le lieu le plus sacré pour le shinto est le sanctuaire d’Ise, central par la présence de la déesse Amaterasu. D’autres sanctuaires nationaux sont très importants, mais la hiérarchie entre eux n’a plus la même importance que dans la période de l’avant-guerre. Il existe toutefois une forme de hiérarchie, symbolique et économique, entre les sanctuaires même de nos jours. Le shinto a un réseau, l’Association des sanctuaires shinto, qui relie les sanctuaires à travers le territoire, avec quelques sanctuaires qui restent exclus, et une prêtrise bien formée et hiérarchisée. Cette prêtrise est aussi mobile, soit pour qu’une personne de l’extérieur vienne s’installer dans un sanctuaire, ou pour qu’un prêtre qui vient d’un sanctuaire en particulier puisse temporairement officier certains rites à un autre sanctuaire. Cela distingue le shinto de bien des croyances animistes, qui n’ont pas nécessairement d’institution ni de prêtrise formée dans une structure aussi bien définie. Malgré cela, le plus grand nombre de sanctuaires sont des sanctuaires villageois qui n’ont pas de prêtres professionnels, des personnes âgées du village agissant à tour de rôle comme prêtre du sanctuaire. Ces sanctuaires ne tombent pas sous le contrôle des institutions du shinto organisé, mais les croyances qui y sont rattachés sont dans leur fondement semblable à celles des grands sanctuaires, bien qu’elles soient moins bien définies (Bernier 1975).

Être prêtre dans l’institution shinto donne aussi différents types de capitaux partiellement en lien avec l’institution. Pierre Bourdieu (1979a) identifie trois espèces de capitaux : économique, culturel et social; ainsi que ce qui regroupe ces derniers, soit le capital symbolique où la valeur qu’on y attribue, qui varie selon le contexte culturel et social des sociétés. Les prêtres shinto ont accès à ces différents types de capitaux dans le cadre de leur fonction. Premièrement, le capital économique, le seul exclusivement sous forme de biens matériels, est sûrement celui qui ressort le moins, particulièrement lorsqu’il est comparé à celui des *sararīman* ou des professions libérales. Étant donné que le salaire varie selon le sanctuaire (Hardacre 2016,

524), un des éléments qui est apprécié par les prêtres est la stabilité et la sécurité que certains y trouvent (Nelson 1997).

Deuxièmement, le capital social des prêtres shinto est assez élevé. Le sociologue français définit ce capital comme « l'ensemble des ressources actuelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un réseau durable de relations durables plus ou moins institutionnalisés d'interconnaissance » (Bourdieu 1980, 2). Cette définition est similaire, dans un sens, à la définition même de l'institution utilisée plus tôt, et des recherches plus poussées sur le capital social des prêtres ainsi que sur sa valeur symbolique dans la société japonaise permettraient de mieux définir l'institution shinto.

Troisièmement, le capital culturel est celui qu'on associe d'emblée à la prêtrise, les prêtres étant des gardiens de la tradition. Le capital culturel inclut toutes les ressources culturelles d'une personne.

Le capital culturel peut exister sous trois formes : à *l'état incorporé*, c'est-à-dire sous la forme de dispositions durables de l'organisme; à *l'état objectivé*, sous la forme de biens culturels, tableaux, livres, dictionnaires, instruments, machines, qui sont la trace ou la réalisation de théories ou de critiques de ces théories, de problématiques, etc.; et enfin à *l'état institutionnalisé*, forme d'objectivation qu'il faut mettre à part parce que, comme on le voit avec le *titre scolaire*, elle confère au capital culturel qu'elle est censée garantir des propriétés tout à fait originales (Bourdieu 1979b, 3).

Le titre scolaire, toujours en lien avec l'institution, est très important dans ce cas-ci, car pour les prêtres, c'est la formation, se faisant à l'université ou directement dans un sanctuaire, qui donne accès à l'emploi et à un des cinq rangs possibles : de *Chokkai*, le rang le plus bas, jusqu'à *Jokai*, le rang le plus élevé. En plus de l'éducation qui se fait en lien avec l'Association des sanctuaires shinto, l'expérience dans la fonction joue aussi un rôle dans l'obtention des rangs plus élevés. Quant à l'état objectivé, il est difficile de le calculer, car il peut varier grandement d'un individu à l'autre. Cependant, pour ce qui est de l'état incorporé, il est en lien avec la formation reçue et est tout aussi important. On parle ici des compétences en lien avec leur savoir et leur savoir-faire liés à leur fonction. Il est difficile de bien comprendre toute la reconnaissance en lien avec l'ensemble des espèces de capitaux, ou du capital symbolique, qu'ont les prêtres shinto au Japon sans faire de recherches précisément sur ce sujet. Cela dit, des liens concrets peuvent être faits avec l'institution shinto et le capital symbolique, ce à quoi on peut ajouter les différents mythes,

rites et symboles du shinto. Ceci amène à concevoir les croyances shinto, malgré l'avis contraire de certains points de vue émiques, comme une religion.

Toutefois, même si le shinto est une religion, elle diffère des religions institutionnalisées occidentales. Le shinto, comme mentionné plus tôt, a gardé un aspect important qu'elle avait durant l'ère Meiji, son caractère public. La présence dans l'espace public a déjà été présentée, et ce qui empêche une plus grande place est l'application rigoureuse de la Constitution dans ces dossiers. Il existe plusieurs cas juridiques qui démontrent des tentatives de différents gouvernements de donner de l'argent à des événements shinto, alors que seulement quelques cas d'activités religieuses réussissent indirectement à avoir des fonds publics (Rots et Teeuwen 2017; Ravitch 2013; Matsuo 2012). Les différents cas qui sont allés devant les tribunaux nous montrent à quel point le financement public à des activités ayant un lien avec le shinto est difficile à obtenir. Cette religion est toujours présente à travers les rites collectifs et publics, autant au niveau local, comme les *matsuri*, qu'au niveau national avec les rites faits par l'empereur. Les traits populaires, traditionnels et collectifs du shinto sont ceux qui résonnent le plus dans la culture japonaise.

La question est maintenant de savoir comment ce contexte de changement concernant l'institution shinto vient changer la place de ce dernier dans le rôle de la formation d'une identité ainsi que dans les liens avec le nationalisme. Ce changement joue à l'avantage des groupes nationalistes, dans la mesure où si le shinto est considéré comme un élément culturel japonais, il devient un critère pour s'identifier à cette culture, contrairement à un discours qui catégorise le shinto comme une religion, ce qui lui confère donc un aspect facultatif. C'était d'ailleurs pour cette raison qu'on avait élevé le shinto au-dessus des autres religions avant la guerre, pour que ce soit un élément caractéristique des Japonais dans un contexte de liberté de religion.

Finalement, lorsque nous regardons les *matsuri* sous l'angle de l'identité dans le contexte actuel, nous voyons que sous le couvert d'une grande diversité réelle, il y a en fait un apprentissage d'une identité japonaise nationale homogène; et dans la mesure où nous considérerions le shinto comme un élément culturel et traditionnel, alors, sous le discours de *nihonjinron*, il deviendra facile de le considérer, comme entre 1868-1945, en tant que caractéristique même du peuple japonais, car peuple = culture. Il ne s'agirait pas d'un choix, à travers la liberté de religion garantie par la Constitution, mais plutôt d'un aspect de la culture

japonaise que tout Japonais devrait adopter, mais seulement les Japonais. Nous n'en sommes évidemment pas à un tel scénario, mais certains acteurs politiques sont prêts à redonner du pouvoir au shinto et une place plus importante dans la société japonaise. Il faut continuer à regarder ce type de phénomène à travers le monde, alors que nous sommes dans un contexte mondial où il y a une augmentation du nationalisme religieux et de l'extrême droite (Mullins 2016).

Conclusion

Cette recherche tente de démontrer un phénomène complexe de manière systémique, en prenant en compte l'ensemble des éléments. Nous avons premièrement décrit le groupe étudié sous le thème de l'identité. La description est la force même d'une approche ethnographique, elle permet de découper les différents groupes et de décrire les similitudes ainsi que les différences à l'intérieur de ces groupes. Ici, nous avons un groupe techniquement très large, la population japonaise, une population qui s'auto-identifie comme très homogène et les *matsuri* qui sont des événements présents sur l'ensemble du territoire nippon. Étant donné que cette recherche se penchait seulement sur une région, celle de Sapporo, pour avoir une image claire de la société japonaise, une comparaison avec d'autres données ethnographiques ou statistiques étaient nécessaire. Les *matsuri* sont souvent présentés comme très diversifiés et représentent les particularités locales, car ils sont organisés par des groupes locaux pour la population locale. Ceci peut sembler paradoxal, mais les festivals jouent en fait deux rôles : ils mettent de l'avant les caractéristiques locales, particulièrement d'un point de vue mythologique et socio-culturel, et ils participent aussi à la création d'un imaginaire collectif national ainsi que d'une tradition nationale.

Ce qui fait que ces événements sont importants dans la formation de l'identité des Japonais, autant locale que nationale, c'est la structure en soi de l'événement en tant que phénomène de *communitas*. En plus de leur popularité, cette caractéristique est la raison principale de l'importance de ces événements. Cependant, il faut mentionner que beaucoup d'autres aspects de la vie contribuent à la formation de l'identité japonaise. La mise de l'avant de la tradition japonaise reste très forte dans ces festivals et très peu d'autres événements traditionnels ont cette portée au sein de la population, particulièrement chez les jeunes.

Deuxièmement, nous avons présenté les relations au sein même des *matsuri*. Nous avons observé les relations entre les genres et les générations, mais un élément important n'a pas pu l'être adéquatement dans cette recherche, et c'est la relation entre les différentes classes sociales. L'une des caractéristiques des phénomènes de *communitas*, c'est d'occulter ce type de relation, mais il est toujours possible de percevoir des relations de pouvoir invisibles. Dans le cas des *matsuri*, c'est de savoir qui organise les festivals qui nous permet de mieux comprendre les

enjeux des classes sociales, alors que certains festivals sont organisés par une certaine élite, d'autres sont aussi organisés par des gens de la classe populaire (Ashkenazi 1993).

Une autre relation importante a été analysée à travers le nationalisme : les relations culturo-ethniques. Déjà avec les adeptes de *nihonjinron*, l'identité japonaise qui est mise de l'avant exclut les minorités au sein de la population et insiste sur la culture japonaise incluant ses caractères uniques. À travers les *matsuri*, on laisse rarement des non Japonais participer aux rites, encore moins de s'occuper de l'organisation de ces événements. D'ailleurs, certaines limites arbitraires relevées par d'autres études démontrent qu'il arrive parfois qu'on mette en place une structure qui empêche les étrangers d'avoir certains rôles clés dans les festivals.

Troisièmement, nous nous sommes penchés sur le processus de changement touchant la religion au Japon. Ce processus a été décrit à travers le chapitre 5, alors que trois événements ont marqué le Japon par rapport à la conception de la religion : l'importation du concept de religion avec l'ouverture du pays au courant du 19^e siècle; la nouvelle Constitution qui sera imposée par les Américains à la fin de la Seconde Guerre mondiale; et l'attentat d'Aum Shinrikyō dans le métro de Tokyo en 1995. Les deux premiers auront des conséquences surtout au niveau structurel de l'État et de sa relation avec les religions, alors que le dernier touchera la perception que les gens ont de la religion. S'en suivra un repositionnement du shinto face à cette situation afin qu'il devienne une religion qui œuvre dans la sphère séculière.

Dans le Japon contemporain, autant les données ethnographiques que les sondages, démontrent que la place du shinto en tant que religion n'est pas claire. En fait, la conception actuelle du mot « religion » a une connotation occidentale et on ne veut pas forcément associer les croyances japonaises au mot « *shūkyō* ». Pour clarifier la place du shinto, nous avons décortiqué l'institution derrière le shinto, même si elle n'est pas du tout comparable aux institutions religieuses liées au Christianisme ou à l'Islam. Cette institution est toutefois freinée dans ses ambitions, alors que l'application rigoureuse de la Constitution empêche le financement public des religions et rend plus difficile la situation du shinto par rapport à ce qui se faisait avant la fin de la guerre. Il n'y a donc pas de prêtres dans tous les sanctuaires, mais ils ont tout de même un certain statut qui leur confère un capital symbolique.

Ensuite, un autre élément que nous avons rencontré dans cette recherche, et qui est important de soulever, c'est la place de l'ambiguïté dans la culture japonaise. Nous avons constaté directement cette ambiguïté à travers la différence entre les festivals organisés dans les sanctuaires shinto et les festivals civils. En plus d'avoir le même nom, les activités qui y sont présentées sont similaires, on peut aussi y voir des symboles et des pratiques religieuses, autant shinto que bouddhistes. Les festivals civils ont pour objectif de mettre de l'avant la culture et les traditions japonaises, il est donc normal de confondre les deux événements. En lien direct avec la conception du shinto, l'ambiguïté ne se limite pas qu'à ce sujet dans la société japonaise. En effet, on la retrouve à plusieurs niveaux et ce qui la rend possible à si grande échelle, c'est la langue en soi. Le japonais est une langue ayant une structure qui permet de faire des phrases très vagues en tant que langue SOV (sujet-objet-verbe) et agglutinante permettant relativement de choisir l'ordre des mots dans une phrase, tout en gardant le verbe à la fin (Yamashita 2000). Nous pouvons rajouter à cela une utilisation de la langue qui facilite l'ambiguïté, avec plusieurs particularités culturelles qui accentuent cette ambiguïté, la rendant ainsi difficile à comprendre pour les étrangers (Okamoto 2011).

Il faut maintenant revenir sur un point important de la recherche, mais qui n'a pas été discuté : la prise de position contre certaines positions émiqes dans la conception du shinto. La position de certaines personnes, c'est que le shinto n'est pas une religion, mais un élément culturel et traditionnel. Cette position n'est toutefois pas la seule et loin d'être hégémonique, bien qu'elle soit bien présente. Nous avons clairement stipulé que le shinto est une religion en mettant l'accent sur les éléments structurels, alors que d'autres croyances animistes n'ont pas une telle institution. De plus, la position légale du shinto est celle d'une religion, et ne pas la considérer comme tel voudrait dire que la Constitution ne devrait pas s'appliquer au shinto.

Ce débat de considérer le shinto comme une religion ou non est aussi présent dans le milieu académique. Toutefois, les critères pour qu'une croyance soit vraiment une religion, et non une simple croyance ou une superstition, ne sont pas nécessairement clairement définis, particulièrement avec les cas non occidentaux. Les éléments qui poussent à une position disant que le shinto est une religion est la présence d'une institution, d'une prêtrise formée, de croyances dans des êtres surnaturels (ou du moins non naturels) ainsi que d'une mythologie bien développée et écrite ayant eu des liens directs par le passé, et possiblement encore de nos jours,

avec l'éducation et la politique. Même si les Japonais ne considèrent pas comme important la religion dans leur vie, leur taux de participation aux activités religieuses est plus élevé que chez les Américains (Schilbrack 2015).

Finalement, trois aspects importants touchant à l'identité japonaise et à la place du shinto dans la société nipponne ont été plus ou moins mentionnés dans cette recherche, mais nous n'avons pas les données pour les traiter de la façon dont on aurait dû le faire : la politique, l'éducation et l'internationalisation de la culture japonaise. Nous allons prendre un peu de temps ici et nous allons expliquer en quoi ces éléments contribuent à mieux comprendre les différents sujets de ce mémoire. En premier lieu, nous avons tout ce qui touche à la politique. L'élément qui lie le shinto au milieu politique le plus marquant est le sanctuaire de Yasukuni. Ce sanctuaire, symbole important du patriotisme japonais, a accueilli plusieurs premiers ministres, alors que la Constitution stipule qu'il ne doit pas y avoir de lien entre la politique et la religion. Le premier ministre actuel, Abe Shinzo, est parmi ceux qui sont allés à ce fameux sanctuaire, en plus d'être le premier à être allé au sanctuaire d'Ise, sanctuaire dédié à la déesse du soleil et central au sein de l'institution shinto.

En effet, Abe Shinzo a de grandes ambitions politiques, et bien que les projecteurs soient sur le changement constitutionnel touchant l'Article 9 et la remilitarisation du Japon, des efforts sont aussi fait par le gouvernement pour revitaliser le shinto (Holtz 2016; Rots 2017). Le premier ministre et plusieurs membres de son cabinet sont très religieux et ils sont en faveur d'une plus grande place du shinto dans l'espace public à travers des rituels et les symboles impériaux. La vision de ces politiciens est en lien avec le nationalisme revivaliste présenté au chapitre 4, mais l'empereur actuel est, au contraire, plus progressiste et ne cherche pas à avoir plus de pouvoir politique.

En deuxième lieu, nous avons la place de l'éducation, particulièrement en ce qui touche une identité nationale et le nationalisme japonais. Elle est aussi liée au niveau politique, car c'est le ministère de l'Éducation, de la Culture, des Sports, des Sciences et de la Technologie (MEXT) qui détermine le cursus scolaire. L'éducation, étant obligatoire au Japon, elle est uniforme sur l'ensemble du territoire et elle représente l'élément le plus important dans la formation de l'identité nationale japonaise (Parmenter 1999). L'éducation était d'ailleurs un outil utilisé dans la période de militarisation afin d'enseigner la morale et les principes qui forgeaient le Japon de

l'époque (Harden 1994). Bien que le cursus scolaire ait grandement changé depuis la fin de la guerre, l'éducation reste très importante dans la formation de l'identité chez les jeunes.

À cause de la Constitution, les liens entre l'éducation et les religions sont très difficiles. Certains cas judiciaires démontrent cette difficulté, alors qu'il est difficile de financer publiquement des activités religieuses à travers l'éducation (Ravitch 2013). Cela n'empêche pas les groupes culturels présents dans les écoles de participer à des activités religieuses hors du milieu scolaire. Ces groupes, souvent sous forme d'activités parascolaires, participent au *matsuri* et peuvent aussi être amenés à faire d'autres pratiques shinto pendant qu'ils sont présents aux événements. L'éducation en soi n'est pas détachée du patriotisme avec les réformes que le gouvernement d'Abe Shinzo a faites. La façon dont on enseigne l'histoire dans les écoles est directement en lien avec le nationalisme et Abe veut « revitaliser » l'identité nationale chez les jeunes (Kolmaš 2019).

En troisième lieu, nous avons cette idée d'internationalisation, aussi appelé *kokusaika*. Tout comme *nihonjinron*, c'est un terme populaire dans le public japonais et chez les intellectuels. C'est un concept présent depuis plusieurs décennies qui propose une identité japonaise ouverte sur le monde. Touchant autant l'économie que la culture, cela a des impacts sur l'éducation et est présenté par certains auteurs comme une extension du nationalisme (Oliver 2009; Goodman 2007). Un exemple important de cet effort en lien avec la globalisation concerne les offres mises en place par le gouvernement pour attirer les étudiants étrangers, principalement aux cycles supérieurs. Les études supérieures, qui ne sont pas nécessairement populaires au sein de la population japonaise, sont utilisées pour attirer des étudiants chercheurs à travers divers programmes et bourses d'étude (Goodman 2007).

De plus, un élément très peu discuté dans ce mémoire en lien avec l'internationalisation, c'est l'exportation de la culture japonaise dans le monde, y compris des éléments traditionnels shinto (Gagné 2017). Des ressources sont investies dans l'exportation de la culture sous plusieurs de ses formes, et l'un d'eux est justement les *matsuri*, alors que plusieurs festivals traditionnels sont organisés partout à travers le monde. Ces efforts contribuent à catégoriser ces événements comme des éléments culturels et non comme des événements religieux, même s'il est possible d'y retrouver des symboles issus de ces croyances.

Ainsi, la recherche touchant les religions au Japon n'est pas un sujet historique, mais a des implications concrètes dans la société japonaise contemporaine. Sa place n'est plus aussi importante qu'elle l'a déjà été, phénomène observable dans tous les pays industrialisés, y compris les États-Unis où la religion a une grande importance. Toutefois, les Japonais restent un peuple où les pratiques religieuses sont encore bien présentes. Le choix de ce sujet et l'angle d'analyse choisi permettent une compréhension de la place du shinto dans la société japonaise contemporaine, mais il faut aussi prendre en compte beaucoup d'autres facteurs dans le développement identitaire chez les japonais, tel que l'éducation, la famille, l'économie, l'environnement, etc.

Bibliographie

- Agar, Michael H. 1980. *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*. Studies in Anthropology. New York ; Toronto: Academic Press.
- Anderson, Benedict R. O’G. 2002. *L’imaginaire national: réflexions sur l’origine et l’essor du nationalisme*. Traduit par Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris: La Découverte/Poche.
- Archer, Margaret. 2000. « Agents: Active and Passive ». In *Being Human: The Problem of Agency*, 253-82. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Ashkenazi, Michael. 1993. *Matsuri: festivals of a Japanese town*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Asquith, Pamela J., et Arne Kalland, éd. 1997. *Japanese Images of Nature: Cultural Perspectives*. Man and Nature in Asia 1. Richmond, Surrey: Curzon.
- Baffelli, Erica. 2017. « Contested Positioning: “New Religions” and Secular Spheres ». *Japan Review* 10: 129-52.
- Baffelli, Erica, et Ian Reader. 2012. « Editors’ Introduction: Impact and Ramifications: The Aftermath of the Aum Affair in the Japanese Religious Context ». *Japanese Journal of Religious Studies* 39 (1): 1-28.
- Barshay, Andrew E. 2004. *The Social Sciences in Modern Japan: The Marxian and Modernist Traditions*. Twentieth-Century Japan. Berkeley: University of California Press.
- Bastien, Soulé. 2007. « Observation participante ou participation observante? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales ». *Recherches qualitatives* 27 (1): 127-40.
- Beaud, Stéphane, et Florence Weber. 2010. *Guide de l’enquête de terrain*. Paris: La Découverte.
- Befu, Harumi. 2001. *Hegemony of homogeneity: an anthropological analysis of « Nihonjinron »*. Japanese society series. Melbourne : Portland, Or: Trans Pacific Press ; Distributed in North America by International Specialized Book Services.
- . 2004. « Watsuji Testurô’s Ecological Approach: Its Philosophical Foundation ». In *Japanese Images of Nature: Cultural Perspectives*, édité par Pamela J. Asquith et Arne Kalland, 106-20. Man and Nature in Asia 1. Richmond, Surrey: Curzon.

- Bell, Catherine M. 2009. *Ritual: perspectives and dimensions*. New York: Oxford Univ Pr.
- Benedict, Ruth Fulton. 1946. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- Benesch, Oleg. 2016. *Inventing the Way of the Samurai: Nationalism, Internationalism, and Bushidō in Modern Japan*. The Past & Present Book Series. Oxford: Oxford University Press.
- Bernier, Bernard. 1975. *Breaking the cosmic circle : religion in a Japanese village*. China-Japan Program, Cornell University.
- . 2010. « Économie réelles et symbolique, crise financière et relation global-local ». *Anthropologie et sociétés* 34 (2): 47-64.
- . 2018. « Divination et contact avec les esprits au Japon: Influences du shintō, du bouddhisme et du taoïsme ». *Anthropologie et Sociétés* 42 (2-3): 291. <https://doi.org/10.7202/1052647ar>.
- Bestor, Theodore C. 2000. « How Sushi Went Global ». *Foreign Policy*, n° 121: 54-63. <https://doi.org/10.2307/1149619>.
- Bix, Herbert P. 1995. « Inventing the “Symbol Monarchy” in Japan, 1945-52 ». *Journal of Japanese Studies* 21 (2): 319-63. <https://doi.org/10.2307/133011>.
- Bourdieu, Pierre. 1978. « Sur l’objectivation participante. Réponse à quelques objections ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 23 (1): 67–69.
- . 1979a. *La distinction: critique sociale du jugement*. Le Sens commun. Paris: Éditions de Minuit.
- . 1979b. « Les trois états du capital culturel ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 30 (1): 3-6. <https://doi.org/10.3406/arss.1979.2654>.
- . 1980. « Le capital social ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 31 (1): 2–3.
- . 1982. *Ce que parler veut dire: l’économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.
- . 2002. *Questions de sociologie*. Reprise. Paris: Éditions de Minuit.
- . 2014. *La domination masculine*. Paris: Éditions Points.
- Breen, John. 2010. « Resurrecting the Sacred Land of Japan: The Sate of Shinto in the Twenty-First Century ». *Japanese Journal of Religious Studies* 37 (2): 295-315.
- . 2014. « ‘The Nation’s Shrine’: Conflict and Commemoration at Yasukuni, Modern Japan’s Shrine to the War Dead ». In *The Cultural Politics of Nationalism and Nation-*

- Building: Ritual and Performance in the Forging of Nations*, édité par Rachel Tsang et Eric Taylor Woods, 133-50. Routledge.
- Casanova, José. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2007. « Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective ». In *Religion, Globalization, and Culture*, édité par Lori Beaman et Peter Beyer, 101-20. Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004154070.i-608.39>.
- . 2011. « The Secular, Secularizations, Secularisms ». In *Rethinking Secularism*, édité par Craigh Calhoun, Mark Juergensmeyer, et Jonathan VanAntwerpen, 56-74. Oxford, N.Y: Oxford University Press.
- Castra, Michel. 2013. « Socialisation ». In *Les 100 mots de la sociologie*, 97-98. Paris: Presses universitaires de France. <http://journals.openedition.org/sociologie/1992>.
- Comaroff, Jean, et John Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Corbin, Juliet, et Anselm Strauss. 1990. « Grounded Theory Research: Procedures, Canons and Evaluative Criteria ». *Zeitschrift für Soziologie* 19 (6): 418-27.
- Deal, William E., et Brian Douglas Ruppert. 2015. *A cultural history of Japanese Buddhism*. Wiley-blackwell guides to Buddhism 1. Chichester, West Sussex, Uk ; Malden, MA USA: Wiley, Blackwell.
- Descola, Philippe. 2018. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Deshaies, Bruno. 1992. *Méthodologie de la recherche en sciences humaines*. Laval, Québec: Éditions Beauchemin.
- Dewell Gentry, Hope. 2014. « Japanese Nationalism and Shinto, Then and Now: The Quest to Recover Lost Values ». M.A., University of Wyoming. <http://libproxy.uwyo.edu/login/?url=http://search.proquest.com/docview/1625969286?accountid=14793>.
- Dorais, Louis-Jacques. 2004. « La construction de l'identité ». *Culture française d'Amérique*, 11.
- Durkheim, Émile. 1912. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Les Presses universitaires de France.
- . 2013. *Éducation et sociologie*. 10e édition "Quadrige". Quadrige. Paris: PUF.

- Embree, John Fee. 1943. *The Japanese*. War Background Studies 7. City of Washington: Smithsonian Institution.
- . 1945. *The Japanese Nation: A Social Survey*. New York: Farrar and Rinehart.
- Erikson, Erik Homburger. 1978. *Adolescence et crise: la quête de l'identité*. Paris: Flammarion.
- Gagné, Isaac. 2017. « Religious Globalization and Reflexive Secularization in a Japanese New Religion ». *Japan Review* 30: 153-77.
- Gerbert, Elaine. 1996. « The Suwa Pillar Festival Revisited ». *Harvard Journal of Asiatic Studies* 56 (2): 319. <https://doi.org/10.2307/2719402>.
- Golubović, Zagorka. 2011. « An Anthropological Conceptualisation of Identity ». *Synthesis Philosophica* 51 (1): 25-43.
- Goodman, Roger. 2007. « The Concept of Kokusaika and Japanese Educational Reform ». *Globalisation, Societies and Education* 5 (1): 71-87. <https://doi.org/10.1080/14767720601133413>.
- Graeber, David. 2005. « La démocratie des interstices: Que reste-t-il de l'idéal démocratique ? » *Revue du MAUSS* 26 (2): 41. <https://doi.org/10.3917/rdm.026.0041>.
- Green, David. 2017. « Immigrant Perception in Japan: A Multilevel Analysis of Public Opinion ». *Asian Survey* 57 (2): 368-94. <https://doi.org/10.1525/as.2017.57.2.368>.
- Guthmann, Thierry, et Aike P. Rots. 2017. « Nationalist Circles in Japan Today: The Impossibility of Secularization ». *Japan Review*, 207–225.
- Hardacre, Helen. 1986. « Creating State Shinto: The Great Promulgation Campaign and the New Religions ». *Journal of Japanese Studies* 12 (1): 29-63. <https://doi.org/10.2307/132446>.
- . 1991. *Shintō and the State, 1868-1988*. 1. paperback printing. Studies in Church and State. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- . 2003. « After Aum: Religion and Civil Society in Japan ». In *The State of Civil Society in Japan*, édité par Frank J. Schwartz et Susan J. Pharr, 135-53. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511550195.008>.
- . 2016. *Shinto: a history*. New York: Oxford University Press.
- Harden, Jacalyn. 1994. « The Enterprise of Empire: Race, Class, Gender, and Japanese National Identity ». *Identities: Global Studies in Culture and Power* 1 (2-3): 173–199. <https://doi.org/10.1080/1070289X.1994.9962504>.

- Hawking, Stephen William, et Leonard Mlodinow. 2014. *Y a-t-il un grand architecte dans l'univers?* Traduit par Marcel Filoche. Paris: O. Jacob.
- Holtz, Michael. 2016. « Japanese prime minister, party leaders seek policies that revive Shinto religion ». *The Christian Century* 133 (2): 16.
- Horii, Mitsutoshi. 2016. « Critical Reflections on the Religious-Secular Dichotomy in Japan ». In *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, édité par Frans Wijzen et Kochu von Stuckrad, Indexed edition, 260-86. Leiden ; Boston: Brill Academic Pub.
- . 2018. « Critical Reflections on the Category of Religion in Contemporary Sociological Discourse ». *Nordic Journal of Religion and Society* (2015), 28 (1): 21–36, juillet.
- Houseman, Michael. 2012. *Le rouge est le noir : essais sur le rituel*. Toulouse: Presses universitaires du Mirail.
- Inglehart, R., A. C. Haerpfer, C. Moreno, K. Welzel, J. Kizilova, M. Diez-Medrano, P. Lagos, E. Norris, B. Ponarin, et Puranen. 2014. « World Values Survey: Round Six - Country-Pooled Datafile ». World Values Survey. 2014. <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling & Skill*. London ; New York: Routledge.
- Isomae, Jun'ichi. 2005. « Deconstructing “Japanese Religion”: A Historical Survey ». *Japanese Journal of Religious Studies* 32 (2): 235-48. <https://doi.org/10.18874/jjrs.32.2.2005.235-248>.
- . 2013. « Discursive Formations Surrounding “Religious Freedom” in Modern Japan: Religion, Shintô, the Emperor Institution ». In *Religion and Secularity: Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia*, 217-30. Dynamics in the history of religions 4. Leiden ; Boston: Brill.
- Josephson, Jason Ānanda. 2012. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Kelly, William W. 2009. « Samurai Baseball: The Vicissitudes of a National Sporting Style ». *The International Journal of the History of Sport* 26 (3): 429-41. <https://doi.org/10.1080/09523360802602299>.

- Kogo, Yoshiyuki. 2002. « Aum Shinrikyo and Spiritual Emergency ». *Journal of Humanistic Psychology* 42 (4): 82-101. <https://doi.org/10.1177/002216702237125>.
- Kolmaš, Michal. 2019. *National Identity and Japanese Revisionism: Abe Shinzo's Vision of a Beautiful Japan and Its Limits*.
- Krämer, Hans Martin. 2013. « Japanese Discoveries of “Secularization” abroad and at Home, 1870-1945 ». In *Religion and Secularity : Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia*, 193-215. Dynamics in the history of religions 4. Leiden ; Boston: Brill.
- Lamarre, Thomas. 2013. « Cool, Creepy, Moé: Otaku Fictions, Discourses, and Policies ». *Diversité Urbaine* 13 (1): 131-52. <https://doi.org/10.7202/1024714ar>.
- Lévi-Strauss, Claude. 2011. *L'autre face de la lune: écrits sur le Japon*. La librairie du XXI^e siècle. Paris: Editions du Seuil.
- Madsen, Richard. 2011. « Secularism, Religious Change, And ». In *Rethinking Secularism*, édité par Craig J. Calhoun, Mark Juergensmeyer, et Jonathan VanAntwerpen, 228-46. Oxford, N.Y: Oxford University Press.
- Malinowski, Bronislaw. 1963. *Les argonautes du Pacifique occidental*. L'Espèce humaine. Paris: Gallimard.
- Marcia, James E. 1966. « Development and validation of ego-identity status. » *Journal of personality and social psychology* 3 (5): 551-58. <https://doi.org/10.1037/h0023281>.
- Maruyama, Maruyama. 1974. *Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan*. New Jersey: Princeton University Press.
- Matsuo, Tasuku. 2012. « Religion and Law in Japan: A Brief Sketch of Japanese History, Tradition, and Cases ». In *Religion, Democracy, and Civil Society*. Brigham Young University.
- Mesmer, Philippe. 2016. « Le Japon accueille les leaders du G7 dans un temple shinto ». *Le Monde.fr*, 26 mai 2016, sect. International. http://www.lemonde.fr/asie-pacifique/article/2016/05/26/le-japon-accueille-les-leaders-du-g7-dans-un-temple-shinto_4927196_3216.html.
- Mirza, Vincent, et Bernard Bernier. 2019. « Transformations, flexibilisation et contradictions du travail au Japon ». *TRAVAIL, capital et société* 49 (1): 141-58.

- Morin, Edgar. 1993. « Les anti-peurs ». *Communications* 57 (1): 131-39.
<https://doi.org/10.3406/comm.1993.1871>.
- . 2008. *La méthode*. Opus. Paris: Éd. du Seuil.
- Mullins, Mark R. 2012. « The Neo-Nationalist Response to the Aum Crisis: A Return of Civil Religion and Coercion in the Public Sphere? » *Japanese Journal of Religious Studies* 39 (1): 99-125.
- Mullins, Mark R. 2016. « Neonationalism, Religion, and Patriotic Education in Post- Disaster Japan ». *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus* 14 (5): 13.
- Nelson, John K. 1997. « Warden + Virtuoso + Salaryman = Priest: Paradigms within Japanese Shinto for Religious Specialists and Institutions ». *The Journal of Asian Studies* 56 (3): 678-707. <https://doi.org/10.2307/2659605>.
- Nitobe, Inazō. 1927. *Le bushido, l'âme du Japon*. Traduit par Charles Jacob. Paris: Payot.
- O'Dwyer, Shaun. 2010. « The Yasukuni Shrine and the competing patriotic pasts of East Asia ». *History & Memory* 22 (2): 147-177.
- Okamoto, Shigeko. 2011. « The Use and Interpretation of Addressee Honorifics and Plain Forms in Japanese: Diversity, Multiplicity, and Ambiguity ». *Journal of Pragmatics* 43 (15): 3673-3688. <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2011.06.012>.
- Oliver, Chris. 2009. « Kokusaika, Revisited: Reinventing “Internationalization” in Late 1960s Japan ». *Sophia Junior College Faculty Journal* 29: 47-54.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre. 1995. « La politique du terrain.pdf ». *Enquête* 1: 71-109.
- . 2008. *La rigueur du qualitatif: les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Anthropologie prospective 3. Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant.
- Parmenter, Lynne. 1999. « Constructing National Identity in a Changing World: Perspectives in Japanese education ». *British Journal of Sociology of Education* 20 (4): 453-463.
<https://doi.org/10.1080/01425699995209>.
- Pelletier, Philippe. 1997. *La japonésie: géopolitique et géographie historique de la surinsularité au Japon*. Espaces & milieux. Paris: CNRS éditions.
- . 2003. *Japon: crise d'une autre modernité*. Asie plurielle. Paris: Belin.

- Pye, Michael. 2003. « Religion and Conflict in Japan with Special Reference to Shinto and Yasukuni Shrine ». *Diogenes* 50 (3): 45-59.
<https://doi.org/10.1177/03921921030503004>.
- Ravitch, Frank S. 2013. « The Japanese Supreme Court and Establishment of Religious Jurisprudence ». *Brigham Young University Law Review* 2013 (3): 505-20.
- Reader, Ian. 1991. *Religion in contemporary Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Robillard-Martel, Xavier, et Christopher Laurent. 2019. « From Colonization to Zaitokukai: The Legacy of Racial Oppression in the Lives of Koreans in Japan ». *Asian Ethnicity*, février, 1-20. <https://doi.org/10.1080/14631369.2019.1575718>.
- Rots, Aike P. 2017. « Public Shrine Forests? Shinto, Immanence, and Discursive Secularization ». *Japan Review* 30 (Special Issue): 179–205.
- Rots, Aike P., et Mark Teeuwen. 2017. « Introduction: Formations of the Secular in Japan ». *Japan Review* 30 (Special Issue): 03-20.
- Sakai, Naoki. 2005. « Nationality and the Politics of the “Mother Tongue” ». In *Deconstructing Nationality*, édité par Naoki Sakai, Brett de Bary, et Iyotani Toshio, 1-38. Cornell East Asia series 124. Ithaca, N.Y: East Asia Program, Cornell University.
- Schaller, Michael. 1987. *The American occupation of Japan: the origins of the Cold War in Asia*. New York: Oxford Univ. Pr.
- Schilbrack, Kevin. 2015. *The Wiley Blackwell Companion to Religious Diversity*. John Wiley & Sons, Limited.
- Shibata, Masako. 2004. « Religious Education Reform under the US Military Occupation: The Interpretation of State Shinto in Japan and Nazism in Germany ». *Compare: A Journal of Comparative and International Education* 34 (4): 425-42.
<https://doi.org/10.1080/0305792042000294814>.
- Shirley, Ando. 2009. « A Look at Nihonjinron: Theories of Japaneseness ». 大手前大学論集 10: 33-42.
- Skya, Walter. 2009. *Japan's holy war: the ideology of radical Shintō ultranationalism*. Asia-pacific. Durham: Duke University Press.
- Sonoda, Minoru. 1972. « Matsuri: Hyôshô no kôzô ». In *Girei no kôzô*, édité par Noriyoshi Tamaru, Kû Muraoka, et Noboru Miyata. Nihonjin no shûkyô 2. Tokyo: Kôsei shuppan.

- . 1988. « Festival and Sacred Transgression ». In *Matsuri: Festival and Rite in Japanese Life*, édité par Kenji Ueda, Nobutaka Inoue, et Norman Havens. Kokugakuin University: Institute for Japanese Culture and Classics.
- St-Cyr Tribble, Denise, et Line Saintonge. 1999. « Réalité, subjectivité et crédibilité en recherche qualitative : quelques questionnements ». *Recherches qualitatives* 20: 113-25.
- Stocking, George W. 1992. *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Sugimoto, Yoshio. 1999. « Making Sense of Nihonjinron ». *Thesis Eleven* 57 (1): 81-96.
- Sugimura, Kazumi, Kobo Matsushima, Shogo Hihara, Masami Takahashi, et Elisabetta Crocetti. 2019. « A Culturally Sensitive Approach to the Relationships between Identity Formation and Religious Beliefs in Youth ». *Journal of Youth and Adolescence* 48 (4): 668-79. <https://doi.org/10.1007/s10964-018-0920-8>.
- Tanioka, Ichiro, Noriko Iwai, et Yukio Maeda. 2016. « Japanese General Social Survey (JGSS), 2012 ». *Japanese General Social Surveys (JGSS) Series*. ICPSR - Interuniversity Consortium for Political and Social Research. <https://doi.org/10.3886/ICPSR36577.v1>.
- Taylor, Charles. 1998. « Modes of secularism ». In *Secularism and its critics*, édité par Bhargava Rajeev, 31-53. Delhi; New York: Oxford University Press.
- . 2004. *Modern social imaginaries*. Public planet books. Durham: Duke University Press.
- . 2010. « The Meaning of Secularism ». *The Hedgedog Review*, 23-34.
- . 2011. *L'âge séculier*. Montréal: Boréal.
- The Institute of Statistical Mathematics. 2013. « Japanese National Character Survey ».
- Tsunoda, Tadanobu. 1985. *The Japanese Brain: Uniqueness and Universality*. Tokyo: Taishukan Pub.
- Tuhiwai Smith, Linda. 1999. « Research through Imperial Eyes ». In *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London ; New York: Zed Books. https://studium.umontreal.ca/pluginfile.php/1557021/mod_resource/content/0/Decolonizing%20Methodologies%2C%20Chap%202.pdf.
- Turner, Edith. 2012. *Communitas: The Anthropology of Collective Joy*. New York, UNITED STATES: Palgrave Macmillan.
- Turner, Victor W. 1968. *The Drums of Affliction*. Oxford University Press.

- . 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Lewis Henry Morgan Lectures ; 1966. Chicago: Aldine.
- Umeda, Sayuri. 2006. *Japan: Article 9 of the Constitution*. Washington DC: Law Liberty Congress.
- Wakabayashi, Bob Tadashi. 1986. *Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan: The New Theses of 1825*. Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University.
- Walker, Brett L. 2015. *A concise history of Japan*. Cambridge concise histories. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weintraub, Jeff. 1997. « The Theory and Politics of the Public/Private Distinction ». In *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*, édité par Jeff Weintraub et Krishan Kumar, 1-42. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Yamakage, Motohisa. 2012. *Shinto Sagesse et pratique*. Vannes: Sully.
- Yamashita, Hiroko. 2000. « Structural Computation and the Role of Morphological Markings in the Processing of Japanese ». *Language and Speech* 43 (4): 429–455. <https://doi.org/10.1177/00238309000430040501>.
- Yanagawa, Keiichi. 1988. « The Sensation of Matsuri ». In *Matsuri: Festival and Rite in Japanese Life*, édité par Kenji Ueda, Nobutaka Inoue, et Norman Havens. Kokugakuin University: Institute for Japanese Culture and Classics.
- Yoshino, Kosaku. 1992. *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry*. Reprinted. London: Routledge.

Annexe 1 : Tableau des groupes religieux, d'enseignants et de croyants en 2017 au Japon

項 目	宗 教 団 体 (宗教法人を含む。)					
	神社	寺院	教会	布教所	その他	計
系統 総数	81 158	77 256	31 332	20 845	6 336	216 927
神道系	81 067	14	5 152	917	817	87 967
仏教系	31	77 206	2 013	1 776	3 649	84 675
キリスト教系	—	3	7 119	788	708	8 618
諸教	60	33	17 048	17 364	1 162	35 667
項 目	宗 教 法 人					
	神社	寺院	教会	布教所	その他	計
系統 総数	81 040	75 746	22 394	266	1 652	181 098
神道系	80 961	9	3 524	134	232	84 860
仏教系	23	75 704	960	93	388	77 168
キリスト教系	—	—	3 980	9	701	4 690
諸教	56	33	13 930	30	331	14 380
項 目	教 師 (うち外国人)					
	男 (外国人)		女 (外国人)		計(外国人計)	
系統 総数	315 244 (2, 841)		335 435 (1, 323)		650 679 (4, 164)	

神道系	47 396 (29)	28 962 (76)	76 358 (105)
仏教系	165 173 (289)	180 761 (235)	345 934 (524)
キリスト教系	26 258 (2, 391)	4 328 (904)	30 586 (3, 295)
諸教	76 417 (132)	121 384 (108)	197 801 (240)

信者	項目
182 266 404	<div>総数</div> <div>系統</div>
84 739 699	神道系
87 702 069	仏教系
1 914 196	キリスト
7 910 440	諸教